

JOHANNES GRÜNDEL

Aktuelle Themen der Moraltheologie

1971

DON BOSCO VERLAG MÜNCHEN

Mit kirchlicher Druckerlaubnis
München, 23. 9. 1971, GV Nr. 7115/71/4
Dr. Gerhard Gruber, Generalvikar

1. Auflage 1971/ISBN 3 7698 0139 3
© by Don Bosco Verlag, München
Umschlaggestaltung Christoph Albrecht, Schmidham
Gesamtherstellung Salesianische Offizin, München

INHALT

Vorwort	8
Sexualität	9
Sexualität – ein Tabu für den Christen?	9
1. Zur Infragestellung der bisher geltenden christlichen Sexualethik	11
2. Zur moraltheologischen Begründung sittlicher Normen	16 ^f
Die biblischen Offenbarungsaussagen	16
Die „Aussagen“ der Wesensnatur des Menschen	18
Das „Ethos“ und die faktisch gelebte Moral	22
Die Frage nach der Beweiskraft ethischer Argumentationen	24
3. Das Ungenügen eines rein humanistischen Menschenbildes als Grundlage einer Sexualethik	26 ^L
4. Das christliche Menschenbild als Grundlage für eine Sexualethik	34
Die „ursprüngliche“ Bedeutung und Wertung menschlicher Geschlechtlichkeit	36
Die durch die Sünde eingetretene Unordnung und ihre Folgen	41
Die durch Christus erfolgte Wiederherstellung, Erneuerung und Erlösung	46
5. Moraltheologische und pädagogische Folgerungen	52
Sexualethische Normen	52
Verfehlungen und ihre Bewertung	59
6. Überlegungen zur Sexualpädagogik	67
Grundrichtung einer Geschlechterziehung	67
Theologische Kritik an zeitgenössischen Entwürfen einer Sexualmoral	69
7. Zwölf Thesen zur Sexualethik und zur Sexualpädagogik	75
Homosexualität	83
Gleichgeschlechtliche Zuneigung und Homosexualität	83
Lust – Askese	91
Lust = Sünde, Askese = Tugend?	91
1. Lust – Wert oder Unwert?	93
Wortbedeutung	93
Die Disqualifizierung der Lust in der Antike	94

Die Disqualifizierung der Lust bei Augustinus	95
Der Stellenwert der Lust in der christlichen Ehemoral	97
Die Verherrlichung der Lust	99
Die sittliche Relevanz der Lust	100
2. Askese – Wert oder Unwert?	103
Wortbedeutung und Sinn von „Askese“	103
Askese nach dem Neuen Testament	104
Askese als „Weltflucht“	104
Askese als erzwungenes Ertragen von Unbilden	105
Askese als Einüben des menschlichen Freiheitsraumes	106
Ehescheidung	109
Ist die Ehe wirklich unauflöslich?	109
1. Ehescheidung im Verlauf der Jahrhunderte	110
Die Stellungnahme zur Ehescheidung und Wiederverheiratung in den christlichen Kirchen des Ostens	113
Die Entwicklung der Ehescheidung und Wiederverheiratung im Bereich der lateinischen Kirche des Abendlandes	119
2. Moraltheologische und moralpsychologische Überlegungen zur Ehescheidung	131
Die Erklärung der Ungültigkeit einer Ehe und die Lösung nichtvollzogener Ehen	133
Pastorale Hilfe für gescheiterte Ehen und für wieder-verheiratete Geschiedene	140
Abtreibung	151
Ist Abtreibung bedingt straffrei?	151
Abtreibung – nicht Schwangerschaftsunterbrechung	152
Psychologische Schwierigkeiten und Bedrängnisse	152
Die verschiedenen Indikationen	153
Die sittliche Beurteilung der Abtreibung	154
Wann beginnt das individuelle menschliche Leben?	154
Straffreiheit für bestimmte Fälle?	156
Straffreiheit löst keine psychologischen Probleme	157
Wirkräftige Hilfen nötig	158
Normen	159
Überlegungen zur moraltheologischen Normenbegründung	159
Der Pluralismus sittlicher Vorstellungen	162
Die Perspektivität menschlicher Erkenntnis	165

Die Bedeutung des „Ethos“ und der faktisch gelebten Moral für die Normenbegründung	167
Die Konvergenzargumentation	168
Die Anerkennung der Geltung sittlicher Normen	170
Die personale Verankerung sittlicher Normen	172
Autorität	175
Die Autorität in Kirche und Gesellschaft	175
1. Zur Krise der Autorität heute	177
Zur Autoritätskrise unter den Studenten und unter der Jugend	177
Die Krise der Autorität innerhalb der Menschheit als ganzer	180
Zur Krise der Autorität in der Kirche von heute	181
Autoritätskrise als Gefahr und Chance zugleich	183
2. Zum Verständnis und zur Funktion der Autorität	185
Zur Wortbedeutung „Autorität“	185
Thesen zur Autorität und ihrer Funktion in der Kirche	186
3. Das Amtsverständnis in der Kirche	192
4. Ideologische Verfälschung der Autorität und des Gehorsams	193
5. Die Funktion der Kritik in der Kirche	195
Strafrechtsreform	199
Schuld – Strafe – Sühne in christlicher Sicht	199
1. Die Wertung von Schuld, Strafe und Sühne im Verlauf der Geschichte	200
2. Sinn und Zweck der Strafe im herkömmlichen Verständnis	204
3. Schuld, Strafe und Sühne aus christlicher Sicht	206
Die Existenz der Schuld und ihre Beweisbarkeit	206
Schuld und Sühne	208
Die Bedeutung der Strafe und des Strafvollzugs	209
Schuld – Strafe – Sühne unter theologischem Gesichtspunkt	209
4. Tendenzen der Strafrechtsreform	211
5. Thesen zum Verhältnis von Strafrecht und Sittlichkeit	214
Anmerkungen und Literatur	217
Biblisches Stellenregister	228
Autorenregister	230

VORWORT

Viele Themen, die in der Öffentlichkeit zum Teil heiß diskutiert werden, greifen direkt oder indirekt in die Moraltheologie ein oder erheischen von ihr eine Antwort. Dieses Buch ist ein Diskussionsbeitrag aus der Sicht der modernen Moraltheologie zu diesen die Öffentlichkeit interessierenden Fragen. Es sind Themen, zu denen sich der Christ aus dem Glauben heraus einen Standpunkt erarbeiten muß. Das vorliegende Buch will diese Standpunktfindung ermöglichen bzw. erleichtern.

Prof. Dr. Johannes Gründel, Ordinarius für Moraltheologie an der Universität München, versteht es, nicht zuletzt dank seiner ausgedehnten Vortragstätigkeit in der Erwachsenenbildung, die modernen Erkenntnisse der Moraltheologie in die Erfordernisse des heutigen Glaubenslebens zu übertragen. Aus der reichen Erfahrung seiner Vortragstätigkeit kennt er die drängenden, zeitbedingten Fragen der Menschen, stellt sich ihnen mutig und versucht eine den neuesten Erkenntnissen der Theologie entsprechende Antwort. Zugleich gibt er damit auch dem Seelsorger Hilfen für eine zeitgemäße Pastoral.

Der in Gang gekommene Dialog, die öffentlichen Diskussionen, fordern die Theologie heraus zur Formulierung der Glaubenswahrheiten in einer Sprache, die dem Menschen des ausgehenden 20. Jahrhunderts adäquat ist. Gründel entzieht sich dieser schwierigen Aufgabe nicht. Er schlägt die so notwendige Brücke zwischen Theologie und Pastoral, zwischen Wissenschaft und Glaubensleben. (Der wissenschaftliche Apparat der Anmerkungen gibt dem Interessierten Anregungen zu weiterer Information.)

Gründel greift gerade die brennendsten aktuellen Probleme der heutigen Diskussion auf. Er gibt gezielte Hilfen für einen lebendigen zeitgemäßen Glaubensvollzug, für die notwendige Umsetzung der Erkenntnisse und Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils, für eine wirksame Pastoral und Verlebendigung der Verkündigung. Er leistet damit einen wesentlichen Beitrag zur Integration des Christentums in unserer Gesellschaft und dient so der Glaubwürdigkeit der Kirche, die sich keiner drängenden Frage der Menschen mehr verschließen darf.

Die Herausgabe und Redaktion besorgte Richard Pinzl.

SEXUALITÄT – EIN TABU FÜR DEN CHRISTEN?

Wenn man den modernen Publikationen folgen soll, dann ist Sexualität in all ihren Formen – und auch Nebenformen und „Auswüchsen“ – das A und O des heutigen Lebens. Sicher ist das genauso eine Übertreibung wie die vor allem in der Vergangenheit vielfach praktizierte und proklamierte Leibfeindlichkeit und Ablehnung der Sexualität durch Christen.

Gibt es den „katholischen Sex“? Kann Sexualität in ein rechtes Glaubensleben eingebaut werden oder ist sie eine „böse“ Notwendigkeit, die einfach hingenommen werden muß?

Die heutige Jugend stellt so manche Verbote auf dem Gebiet der Sexualität in Frage. Sie nimmt vor allem zum vorhelichen Geschlechtsverkehr eine andere Position ein als ältere Menschen. Hat sich in dieser Frage der Standpunkt der Moraltheologie geändert?

Wie stellt sich die Moraltheologie zu so manchen Aussagen der Psychologie, die in vielen „Aufklärungs“-Publikationen ihren Niederschlag gefunden haben? Akzeptiert oder toleriert die Moraltheologie die Sexualmoral unserer heutigen Gesellschaft?

Es hat sich immer mehr erwiesen, daß eine Erziehung zur rechten Handhabe der Geschlechtlichkeit dringend notwendig ist. Wie soll aber eine Geschlechterziehung aussehen, die den gläubigen Menschen zum Ziel hat?

Hinter jedem gesellschaftlichen Programm, hinter jeder Pädagogik und Ethik, ja hinter jeder sittlichen Norm verbirgt sich bereits ein bestimmtes *Bild vom Menschen*, das für die Erziehung und für die Entstehung von Leitbildern – ob bewußt oder unbewußt – eine Bedeutung erhält. Das Gelingen jeder rechten Erziehung, die zur vollen Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und zu einer entsprechenden Reife führen sollte, hängt weithin ab von gewissen Vorgegebenheiten, von Leitbildern und von dem zugrunde liegenden Menschenbild auf seiten des Erziehers. Dies gilt vor allem für die heute so dringend gewordene rechte *Geschlechtererziehung* der Jugend. Hierin hat sich nun in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein bedeutsamer Wandel vollzogen: Der Schleier einer unwahrhaftigen Heimlichtuerei wurde beiseite geschoben, alte Tabus wurden abgebaut und die Entwicklung auf eine dem einzelnen zugewiesene Verantwortung und Freiheit hin vorangetrieben. Inzwischen machen sich jedoch bereits erste *Anzeichen der Besorgnis* geltend, ob man nicht das Ziel verfehlt, indem man zwar zu einer Befreiung von veralteten Vorstellungen, zu einer „*Freiheit von*“ aufruft, ohne dabei zu sagen, daß dies auch eine „*Freiheit zu*“ ist. Die Erfahrung scheint zu beweisen, daß gerade hier eine Richtungslosigkeit im Sinne einer sexuellen Freiheit und Bindungslosigkeit den jungen Menschen nicht gerade glücklicher und gelöster, sondern im Gegenteil noch unerfüllter und süchtiger werden läßt. Menschliches Leben verlangt eben nach einer gewissen *Ordnung und Formung*.

Auch die Ethnologen haben gezeigt, daß sich bei allen Völkern eine strenge moralische Gesetzgebung hinsichtlich der *Sexualität* abzeichnet, wenngleich die Grenzen und Forderungen der konkreten Normen im einzelnen inhaltlich verschieden sind.¹ In wissenschaftlich ernst zu nehmenden Kreisen dürfte man sich heute über die Tatsache einer notwendigen Formung menschlicher Triebkräfte, besonders der *Geschlechtlichkeit*, durchwegs einig sein. Die Frage ist nur, unter welchen Gesichtspunkten man zu inhaltlichen Aussagen über die dem Menschen zugewiesenen Verpflichtungen gelangt; welches sind die Kriterien, mit denen der Christ die Grundlagen für eine *Normfindung* und *-begründung*, d. h. für eine *Geschlechtsmoral* erhält und mit denen er

deren Geltung zu beurteilen vermag? Dahinter steht die Frage nach dem *christlichen Menschenbild* als Grundlage jeder christlichen Erziehung. Auch die Geschlechtererziehung setzt eine Vorstellung über den Sinn des Menschen und seiner Geschlechtlichkeit voraus. Mit dieser Sinnfrage aber ist unabdingbar die grundsätzliche Frage nach dem Wesen und der *Würde des Menschen*, nach der Bedeutung der menschlichen Person, ihrer sozialen und religiösen Bezüge und ihrer gesamten Verpflichtungen verknüpft. Der Christ kann sie nicht ohne Berücksichtigung der geoffenbarten *Glaubenswahrheiten* beantworten.² Wer sich dagegen dem christlichen Glauben gegenüber grundsätzlich ablehnend verhält, dem wird auch ein Verständnis und eine Einsicht in jene Ordnung verschlossen bleiben, die sich aus der natürlichen und übernatürlichen Ordnung des Menschen und seiner leib-seelischen Ganzheit hinsichtlich der Geschlechtlichkeit ergibt.

Gerade in unserer so rasch lebenden Zeit und bei den konkurrierenden *Welt- und Menschenbildern* erscheint es um so wichtiger, die Strukturen des christlichen Menschenbildes sichtbar zu machen und freizulegen; denn diese müssen einer Erziehung, die den Anspruch einer christlichen Erziehung stellen will, zugrunde gelegt werden. Darum soll nach einigen grundsätzlichen, vorab methodischen Erwägungen zum Aufbau einer Sexualethik das christliche Menschenbild, insofern es die Grundlage einer *christlichen Sexualethik* darstellt, kurz skizziert werden, um schließlich daraus die für die Ethik und für eine christliche Geschlechtererziehung entsprechenden Folgerungen zu ziehen.

1. ZUR INFRAGESTELLUNG DER BISHER GELTENDEN CHRISTLICHEN SEXUALETHIK

Vielfach hört man heute die Meinung, daß sich die katholische Moraltheologie bzw. die *christliche Ethik* überhaupt in einem Umbruch befinde und daß sie angesichts der verschiedenen Wertsysteme, die innerhalb einer pluralistisch strukturierten Gesellschaft angeboten werden und zur Konkurrenz stehen, hilflos sei; denn die bisherigen Begründungen für die sittlichen Normen

scheinen nicht mehr zu tragen; neue, überzeugende könnten dagegen nicht oder noch nicht geboten werden. Dies gelte besonders für den gesamten Bereich der *christlichen Sexualmoral* und ihrer bisherigen Bewertung der *Geschlechtlichkeit*. Sie sei schlechthin überholt; doch lasse die Theologie gegenwärtig den einzelnen Menschen gerade in den ihn persönlich bedrängenden sittlichen Problemen im Stich; vermutlich müsse man wohl noch einige Jahre auf präzise theologische Aussagen und auf konkrete Weisungen der Kirche – gerade auch in den Fragen der *Ehemoral* und der *Sexualethik* – warten; nur dürfte es dann vielleicht schon zu spät sein. Im übrigen sei man ja gewohnt, daß die Theologie und die Kirche stets hinter den neuen Erkenntnissen der Wissenschaft hinterherhinken und erst nach Jahren oder Jahrzehnten die faktischen Verhaltensweisen des Volkes, die zuvor noch als unsittlich zurückgewiesen wurden, anzuerkennen versuchen.

Diese bald mehr, bald weniger ausgesprochene, aber unterschwellig doch weitverbreitete Volksmeinung enthält Richtiges und Falsches. Sicherlich steht in unserer Zeit gerade die katholische Moraltheologie in einem neuen Aufbruch, der wesentlich mitbestimmt wird durch eine *Rückbesinnung* auf die *biblischen Offenbarungsquellen* des christlichen Glaubens. Die unseligen Zeiten einer allzu stark verrechtlichten, rein kasuistischen Moral, die mit dem Zentimetermaß die Grenzen der Scham abzustecken versuchte und sich vornehmlich mit der Sünde und der Aufstellung von äußerst detaillierten Todsündenkatalogen (vornehmlich hinsichtlich des geschlechtlichen Verhaltens) befaßte, dabei aber ihre positive Aufgabe einem eigenen theologischen Zweig, der „Aszetik“, überließ, liegen hinter uns. Die Moraltheologie hat sich wieder auf ihre eigentliche Aufgabe besonnen, den Menschen aufmerksam zu machen auf seine „Verantwortung“ vor Gott und vor den Mitmenschen und ihm zu helfen, den Willen Gottes hier auf Erden in der rechten Weise in Freiheit zu erfüllen, damit Gott zu verherrlichen und das eigene „Heil zu wirken“ (Phil 2, 12). Entsprechend ihrer Aufgabe ist sie jedoch – mehr als jede andere theologische Disziplin – auf einen ständigen *Kontakt* und *Dialog* mit den verschiedensten Wissenschaftszweigen angewiesen, um deren Forschungsergebnisse auf ihre sittliche Rele-

vanz hin zu prüfen und in der Theologie entsprechend mit einzubauen bzw. in einer konvergenten Schau zur Begründung der *sittlichen Normen* heranzuziehen. Dies aber führt notwendigerweise dazu, daß für den „Außenstehenden“ die Moralthologie und die Kirche, die sich der Aussagen der Theologen bedient, hinter den gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnissen „nachhinken“. Dabei soll keineswegs ein bisweilen tatsächlich unbegründetes „Zuspätkommen“ der Theologen entschuldigt werden. Will sich aber die Moralthologie bei ihrer *Normfindung und -begründung* nicht bloß mit einer rein biblischen „Beweisführung“ begnügen und theoretisch von einigen Prinzipien her (also deduktiv) die Verhaltensweisen ableiten, sondern ebenso auch die Erfahrung und die gelebte Überzeugung mit heranziehen (sich also auch der induktiven Methode bedienen), so setzt eine solche *Normenbegründung* notwendigerweise gesicherte *Forschungsergebnisse* der empirischen Wissenschaften und Erfahrungstatsachen voraus.³

Ist jedoch wirklich die bisherige *Sexualethik* als ganze in Frage gestellt, oder haben sich nur die Perspektiven und gewisse Voraussetzungen, die zur Begründung der Normen herangezogen wurden, geändert? Man spricht heute gern von einer „*sexuellen Revolution*“ innerhalb des 20. Jahrhunderts; mag sein, daß der heutige Aufbruch im Vergleich zu früher revolutionär wirkt (vorausgesetzt daß wir nicht in einer unhistorischen Betrachtungsweise, d. h. ohne Berücksichtigung der damaligen Situation die Vergangenheit beurteilen), mag sein, daß auch in manchen Kreisen dieser „Aufbruch“ noch nicht vollzogen wurde. Eine Revolution als gewaltsamer Umsturz hinterläßt allerdings zunächst auch einige Scherben. – Doch es ist keineswegs so, daß nur überholte Normen abgeschafft und Tabus abgebaut wurden; andere, zum Teil sogar schärfere und bedeutsamere Pflichten (etwa die Forderung einer echten „*Personalisierung*“ der geschlechtlichen Beziehungen in der Ehe) sind neu in das Blickfeld des modernen Menschen getreten.

Vielfach haben nicht die *sittlichen Gebote* als solche ihren verpflichtenden Charakter verloren, sondern die alten Begründun-

gen tragen nicht mehr und müssen durch neue, tiefer gehende und überzeugende ersetzt werden. Ein Umbruch und ein neuer Aufbruch in der Moraltheologie und in der christlichen Ethik bringt zwar mit sich, daß der Theologe zu einigen anstehenden Zeitfragen noch keine klare Antwort zu geben vermag – wir sollten angesichts der manchmal zu vielen theologischen Stellungnahmen früherer Zeiten darob nicht böse sein. Doch bleiben auch weiterhin bestimmte Verbote bestehen, die als *Grenzen* zu respektieren sind, selbst wenn wir sie heute anders, vor allem vielschichtiger begründen müssen. Für den Christen und seine aus dem Glauben heraus zu gestaltende Wirklichkeit behält die *Ehe* ihre Würde und bedarf darum der Sicherung und des Schutzes. Ebenso wie gestern widersprechen darum in einer christlichen Sexualmoral auch heute noch Ehebruch, Prostitution, homosexuelle und autoerotische Verhaltensweisen sowie unverbindliche geschlechtliche Beziehungen (vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr) der von der Ehe her geforderten Ordnung der Geschlechtskräfte und können darum nicht empfohlen werden. Doch fragt der moderne, kritische junge Mensch zu Recht nach einer überzeugenden *Begründung* dieser Verbote. Der Theologe und der Erzieher müssen hierzu eine Antwort geben können.

Ein allzu lauter Ruf nach klaren, konkreten Stellungnahmen könnte allerdings auch als Rückruf zu einer gefährlichen, eben erst überwundenen Kasuistik verstanden werden. Die am Neuen Testament orientierte christliche Ethik dürfte keineswegs den Eindruck eines fertigen, abgeschlossenen und für alle Zeiten gültigen unwandelbaren *Normenkodexes* liefern. Dies würde ein rein statisches Menschenbild voraussetzen. Zwar lassen sich entsprechend dem bleibenden Grundbestand des Menschen als Menschen – unabhängig davon, ob dieser zur Entfaltung gelangt oder nicht – für das sittliche Verhalten einige zeitlos gültige Forderungen aufzeigen; doch werden diese mehr allgemein bleiben oder – wie etwa bei der Mehrzahl der sog. „Zehn Gebote“ – den Charakter einer Grenze besitzen, jenseits deren der Wille Gottes niemals zu erwarten ist. Entsprechend den für unser Jahrhundert charakteristischen Erkenntnissen über die Entwicklungsgeschichte

der Erde und über die Geschichtlichkeit des Menschen wird der Theologe heute seinen ethischen Aussagen ein *dynamisches Welt- und Menschenbild* zugrunde legen und sich in zahlreichen Aussagen mit einer Richtungsweisung bescheiden müssen, eine letzte Beurteilung jedoch dem verantwortungsbewußten Gewissen des einzelnen überlassen.⁴ Eine solche Haltung entspricht auch durchaus der Auffassung der katholischen Kirche im Anschluß an das Vaticanum II. In den Konzilstexten mahnen die Bischöfe die Gläubigen, in Anerkennung der Forderungen des Glaubens und in seiner Kraft, wo es geboten erscheint, mit Entschlossenheit Neues zu planen und auszuführen, und zwar mit Hilfe ihres recht geschulten *Gewissens*. Sie sollen dabei nicht sofort von ihren Seelsorgern in allen auftauchenden schweren Fragen eine konkrete Lösung erwarten, sondern vielmehr selbst im Lichte christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Aussagen des kirchlichen Lehramtes zu einem *eigenen Urteil* kommen: „Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die *Autorität der Kirche* ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen.“⁵

Auch die katholische Kirche wird sich also heute mehr und mehr der Grenzen ihrer Aussagen bewußt, und ihre Theologen mühen sich um eine Überprüfung und neue Begründung der sittlichen Normen. Doch von einer grundsätzlichen In-Frage-Stellung der gesamten christlichen Sexualethik kann wohl nicht gesprochen werden.

2. ZUR MORALTHEOLOGISCHEN BEGRÜNDUNG SITTLICHER NORMEN

Die Frage einer theologischen Normfindung und Normbegründung steht heute im Vordergrund des Interesses; denn einerseits hat die Ethnologie die sehr verschiedenen, kulturell bedingten Inhalte der einzelnen Normsysteme aufgezeigt und damit deren Relativität erwiesen, andererseits aber haben soziologische und kulturanthropologische Studien die grundsätzliche Notwendigkeit *menschlicher Verhaltensnormen* zur Entlastung der vorgegebenen Antriebskräfte und zur Sicherung der menschlichen Freiheit unterstrichen.⁶ Der moderne Mensch übernimmt jedoch nicht mehr einfachhin fraglos die ihm von einer Gemeinschaft, von der Autorität oder der Kirche zugewiesenen sittlichen Normen, sondern fragt nach deren *Legitimierung*. Diese kritische Einstellung ist durchaus positiv als Zeichen einer echten *Reifung* zu beurteilen. Doch wird hierzu von seiten des Erziehers auch eine klare Stellungnahme verlangt.

Woher aber erhält nun der christliche Theologe die einzelnen sittlichen Normen – wie findet und begründet er sie? Hierfür müssen verschiedene Quellen herangezogen werden, von denen im folgenden nur einige aufgegriffen werden.

Die biblischen Offenbarungsaussagen

Die erste und vornehmste Quelle einer *sittlichen Normfindung* ist das in den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments verborgene *Wort Gottes*. Man könnte nun meinen, daß dem Christen hinsichtlich seiner Pflichten die göttliche Offenbarung klare und konkrete *Weisungen* hinterlassen habe, daß er also zahlreiche Entscheidungen nur aus der Bibel „abzulesen“ brauche. – Doch führt ein unbefangener Rückgriff auf die Aussagen der Offenbarung keineswegs sofort weiter; denn einerseits kann zu zahlreichen typisch neuzeitlichen Problemen – man denke etwa an die Fragen einer *verantwortungsbewußten Geburtenregelung* – von seiten der Heiligen Schrift überhaupt noch keine

Antwort erwartet werden; andererseits aber müssen die in der Bibel vorliegenden sittlich relevanten Aussagen erst auf ihren kerygmatischen Grundgehalt hin überprüft werden. Der eigentliche Kern, d. h. die *zeitlos gültige Aussage*, muß erst von der zeit- und situationsbedingten Schale unterschieden und herausgestellt werden, bevor der Moraltheologe mit diesen Texten eine *theologische Beweisführung* vornimmt. Man kann also nicht einfachhin eine sittliche Forderung mit Schriftzitate begründen, sondern muß zuvor die Bedeutung und Tragkraft der herangezogenen Stellen kennen. Mancher „*Schriftbeweis*“ von früher wird darum heute auf seine Gültigkeit hin neu zu überprüfen sein.

Aber auch die an den Exegeten gerichtete Forderung, für eine *Sexualethik* erst einmal die notwendigen Grundlagen zu schaffen und klar anzugeben, was von den vorliegenden sittlichen Imperativen oder Verurteilungen der Bibel zeitbedingt und damit wandelbar und was zeitlos gültig ist und damit zum eigentlichen *Kern der Aussage* zählt, genügt noch nicht; sind doch auch dem Exegeten Grenzen gesetzt. Er tritt bereits mit einem bestimmten anthropologischen Vorverständnis an die Texte heran und wird sie dementsprechend auch interpretieren. Zudem darf er den paradigmatischen Charakter zahlreicher Aussagen nicht übersehen; sie bezeugen nur, wie man damals in der Urkirche den Ruf des Herrn zur Nachfolge verstanden und verwirklicht hat, wie für die Apostel ein in der Liebe tätig werdender Glaube aussah. Ihr Tun besitzt wohl für die Menschen aller Zeiten beispielhaften Charakter, darf jedoch nicht einfachhin kopiert werden. Der Exeget wird auch auf Schriftstellen stoßen, die *doppeldeutigen Charakter* tragen, d. h., deren Ambivalenz er zunächst nur festzustellen und durchaus offenzuhalten hat. Gerade die Frage nach dem eigentlichen *theologischen Gehalt einer Offenbarungsaussage* wird er nur mit äußerster Vorsicht beantworten. So dürfte etwa bei jenen von Paulus mehrmals vorgenommenen scharfen Verurteilungen einzelner Sünden, vor allem der Unzucht, der Habsucht, der Homosexualität usw. (vgl. Röm 1, 24–27; 1 Kor 6, 9 und 1 Tim 1, 9) der Kontext dieser Stellen nicht übersehen werden; aus ihm geht hervor, daß Paulus mit diesen Lasterkatalogen „das Offenbarwerden des göttlichen Zornes“ an jenen Menschen,

die Gott nicht anerkennen, schildern möchte. Diese *Gottlosigkeit* ist das eigentliche Ziel der Verurteilung. „Wenn die Menschen Gott, dem sie in dieser Welt begegnen können, nicht anerkennen, wenn sie die Kreatürlichkeit leugnen und sich selbst und die Schöpfung zum Götzen machen, dann wachsen sie in ein *moralisches Chaos* hinein.“⁷ Gerade dieses Chaos aber versucht Paulus mit den Sündenkatalogen zu illustrieren; die einzelnen Laster als solche sind nicht unmittelbar Thema der theologischen Aussage. Will man aus den biblischen Texten unmittelbar eine *sittliche Norm* erhalten, so wird dies mit Ausnahme einiger grundsätzlicher Forderungen (z. B. das Liebesgebot) großenteils nur möglich sein mit Hilfe einer komplementären Ergänzung durch eine lehramtliche Interpretation dieser Texte von seiten der Kirche oder durch einen Rückgriff auf den sich in der Wesensnatur des Menschen manifestierenden Willen Gottes.

Gerade weil die Heilige Schrift kein unmittelbares *ethisches Lehrbuch* ist, eröffnet neben der biblischen Offenbarung der Schlüsselbegriff der *Natur* den Weg zur Aufdeckung und Begründung entscheidender sittlicher Normen – wobei dann unter Umständen der anthropologische Aspekt umgekehrt auch zu einem klaren Verständnis einzelner Schrifttexte und gegebenenfalls auch zu einer Klärung ambivalenter Bibelaussagen führen kann. Zudem zählt der Rückgriff auf ein *natürliches Sittengesetz* zum festen Bestandteil der christlichen Überlieferung und ist durchaus biblisch legitimiert (vgl. Röm 1, 19–21; 2, 14–16).

Die „Aussagen“ der Wesensnatur des Menschen

Die Moraltheologen wie auch die Amtsträger der Kirchen (besonders der katholischen Kirche) greifen gerade in ihren Aussagen zur Sexualmoral häufig auf den zentralen Begriff der *menschlichen Natur* zurück, um aus ihm die *sittlichen Ordnungsprinzipien* für die Beziehungen zwischen den beiden Geschlechtern abzuleiten. Die Philosophie hat diese Weise der Normfindung mit dem Axiom „*agere sequitur esse*“ ausgedrückt: das Sollen gründet im Sein – oder: indem der Mensch begreift, wer er ist,

weiß er auch, was er zu tun hat und was er kraft der Gnade Gottes in Freiheit noch werden soll.⁸ Dieses Axiom will zunächst keine Aussage machen über eine Stetigkeit und Unveränderlichkeit menschlichen Seins, sondern lediglich über die strenge Korrelation zwischen Sein und Sollen. Wo man allerdings zu der Erkenntnis gelangt, daß das Sein der Menschen und der menschlichen Gesellschaft einem geschichtlichen Wandel unterliegt, werden auch notwendigerweise die diesem Sein entnommenen sittlichen Forderungen eine *Änderung* erfahren.

Entsprechend der Entwicklung und der Geschichte des Menschen wird jedoch der Theologe trotz eines gewissen bleibenden Grundbestandes immer wieder neu nach den sich aus seiner Zeit heraus ergebenden Verpflichtungen fragen. Damit erhält die christliche Ethik jene *dynamische Note*, die heute weithin als *Neuerung* verstanden wird. Unter diesem Gesichtspunkt kann man auch durchaus von einer „Neuen Moral“ sprechen, insofern das Bewußtsein des Wandels und der Geschichte menschlichen Lebens heute stärker als früher in den Vordergrund tritt und ein rein statisches Menschenbild abgelöst hat.

Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, daß neben diesen der Veränderung unterworfenen Schichten menschlichen Seins doch noch ein Grundbestand gegeben ist, der zur bleibenden Struktur des Menschen schlechthin gehört und darum immerdar *Gültigkeit* besitzt. Auch heute lassen sich noch klare Grenzen aufzeigen, jenseits deren der „Wille Gottes“ niemals zu erwarten ist und die darum grundsätzlich zu respektieren sind, wie z. B. das Verbot zu morden und die Ehe zu brechen. Doch wird sich auch hier das *Verständnis* von Umfang und Inhalt eines Verbotes oder Gebotes entsprechend entfalten – oder zeitweilig eine *Verkümmerung* erfahren; etwa, wenn man den Begriff „Mord“ nur im individualistischen Sinne versteht und gleichzeitig übersieht, daß es einen „Völkermord“ gibt, ja daß jeder mitschuldig werden kann am Tod vieler hungernder Menschen in der Welt durch Unterlassung der möglichen wirtschaftlichen Hilfeleistung. Hinzu kommt, daß wir heute um die *Begrenztheit unserer Sprache* wissen. Derselbe Begriff wird oft mit sehr verschiedenen Gehalten

gefüllt, die das Verständnis erschweren und nicht ohne weiteres auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind; auch die verschiedenen Sprachspiele der Menschen untereinander und ihrer Lebensbereiche sind bei der Aufstellung sittlicher Normen mit zu bedenken. Zudem werden sich gerade bei positiven Aussagen hinsichtlich dessen, was dem Menschen zu tun aufgetragen ist, mehr oder weniger nur allgemein die Richtung und das Ziel angeben lassen, auf die hin der Mensch sein Tun auszurichten hat.

Um so wichtiger erscheint es, auch innerhalb der sogenannten *naturgesetzlichen Forderungen und Verpflichtungen* Zeitbedingtes und Zeitloses, Veränderliches und Unveränderliches voneinander zu unterscheiden und jene zeit- und kulturbedingten *außerchristlichen Einflüsse* zu eliminieren, die heute überholt sind und den genuinen Gehalt einer biblischen und „natürlichen“ Wertung menschlicher Geschlechtlichkeit verdecken.

Daß sich gerade in der *christlichen Sexualmoral* im Laufe der Geschichte sowohl Einflüsse alttestamentlicher Reinheitsvorstellungen als auch Gedanken einer (am animalischen Bereich orientierten) römisch-rechtlichen und einer stoischen *Naturkonzeption* (die Natur als etwas „Heiliges“, das mit der Gottheit identisch ist) eingeschlichen haben, daß darüber hinaus fälschlich die griechisch-*dualistische Leib-Seele-Konzeption* mit der paulinischen „*Sarx-Pneuma-Lehre*“ (Fleisch-Geist) in Zusammenhang gebracht wurde und zu einer gewissen *Überfremdung* der genuin biblischen Aussagen hinsichtlich des Menschen und seiner Geschlechtlichkeit geführt haben, dürfte heute allgemein bekannt sein. Nur gründet eine so geartete Verfälschung des gesamten Blickwinkels nicht auf dem Christentum als solchem, sondern auf dem vorherrschenden Wissen der jeweiligen Zeitepoche bzw. auf den zeitgenössischen anthropologischen Vorstellungen.

Das von der Moraltheologie verwendete Axiom „*agere sequitur esse*“ läßt aber auch noch etwas anderes deutlich werden: *Die sittlichen Forderungen der christlichen Sexualethik werden dem Menschen keineswegs von außen her – gleichsam autoritär und „willkürlich“ – als etwas Wesensfremdes – auferlegt; sie leiten*

sich vielmehr aus der Struktur des Menschseins, aus der Wesensnatur des Menschen ab. Darum kann keine Autorität ganz willkürlich derartige sittliche Normen positiv (gleichsam „gesetzgeberisch“) aufstellen oder – wo sie einmal gefunden und richtig begründet wurden – eigenmächtig verändern oder „absetzen“. *Christliche Moral* versteht sich also grundsätzlich nicht als *heteronome Moral*, sondern als *sittliches Ordnungsgefüge*, das dem Menschen von Gott bereits schöpfungsmäßig zugewiesen wurde, das seiner natürlichen Anlage und Bestimmung entspricht und darum der Entfaltung seiner Persönlichkeit und seines Glaubens dient.

Dies schließt jedoch nicht aus, daß der *Erkenntnisprozeß* ein evolutiver ist und die als richtig erkannte sittliche Norm als solche positiv proklamiert, d. h. gesetzt werden muß. In diesem Sinne sind alle sittlichen Weisungen vom Menschen gesetzt; der Mensch ist eben sein eigener Gesetzgeber – hat aber gleichzeitig diese seine „Gesetzgebung“ einmal vor der Geschichte und vor Gott zu verantworten.

Im Gespräch der Konfessionen ist jedoch zu beachten, daß mit „Natur“ auf beiden Seiten oft verschiedene Gehalte verstanden werden. Während protestantische Theologen darunter das mit der Schöpfung gegebene und von der Sünde noch nicht verunstaltete „Grundrichtigsein vor Gott“, also das ursprüngliche Gottesverhältnis des noch nicht in die Sünde gefallenen Menschen vor Augen haben, versteht die katholische Moraltheologie unter „Wesensnatur“ jene Grundstrukturen menschlichen Seins, die schlechthin zum Menschen als Menschen gehören – gleichviel ob vor dem Sündenfall, in der Sünde oder in der Erlösung –, jene *Grundgegebenheiten* also, die auch Christus in seinem wahren Menschsein angenommen hat und die zum christlichen Menschenbild schlechthin gehören.⁹ Wenn darum der evangelische Theologe im Anschluß an die Worte des Apostels Paulus „von Natur aus waren wir Kinder des Zornes“ (Eph 2, 3) von einer totalen Verderbnis der Natur spricht, so meint er damit jenen Menschen, dessen ursprüngliches Gottesverhältnis durch die Sünde „Adams“ völlig zerstört wurde. Unter diesem Gesichtspunkt

kann für ihn die mit der Sünde völlig verderbte Natur nicht Ansatzpunkt für eine *sittliche Normfindung und Normbegründung* sein; darum lehnt er auch das Axiom „*agere sequitur esse*“ ab. Wenn hingegen der katholische Theologe die *Natur des Menschen* zum Ausgangspunkt der Ableitung sittlicher Normen heranzieht, so versteht er mit diesem Begriff – der eine Abstraktion darstellt – jene Gegebenheiten *menschlichen Seins*, die unabhängig von dem jeweiligen geschichtlichen Status des Menschen gegeben sind und die dem Seinsverständnis sowohl der *Schöpfungs-* wie der *Erlösungsordnung* entsprechen. Der Gegenbegriff zu Natur wäre hier die *Gnade*. Allerdings wird damit sogleich auch sichtbar, daß es eine sogenannte „*reine Natur*“ (*natura pura*), einen rein natürlichen Zustand, niemals gegeben hat, da der konkrete Mensch immer unter dem Gnadenruf Gottes stand, angefangen von der Schöpfung, über den Sündenfall bis zum Anbruch des Reiches Gottes und der Erlösung in Christus.¹⁰

Insofern bleibt dieser Naturbegriff letztlich eine *Arbeitshypothese*. Doch kann auf dieses Hilfsmodell nicht verzichtet werden. Wer von „*menschlicher Natur*“ spricht, muß die Geschichtlichkeit des Menschen in diesen Naturbegriff mit einbeziehen. Die Eigenart menschlicher Sprache und der Sprachspiele ist dabei zu bedenken. Somit werden *Wesensaussagen* immer problematisch bleiben.

Das „Ethos“ und die faktisch gelebte Moral

Wenngleich die Ethnologen und die Kulturanthropologen, erst recht aber die Soziologen mit Statistiken feststellen, inwieweit bisher geltende sittliche Normen überhaupt noch gehalten und respektiert und inwieweit sie übertreten oder sogar grundsätzlich abgelehnt werden, so könnten derartige Feststellungen leicht den Eindruck erwecken, als hänge die Geltung der dem Menschen „*naturgemäß*“ zugewiesenen sittlichen Normen ähnlich wie bei den positiv menschlichen Gesetzen lediglich von der Annahme durch die Gemeinschaft ab. Der Theologe jedoch kann in der

bloßen Tatsache, daß bestimmte Verpflichtungen nicht mehr erfüllt und gewisse Normen – vielleicht sogar sehr häufig – übertreten werden, noch keinen hinreichenden Grund für eine *Ab-schaffung* bzw. *Ungültigkeitserklärung* dieser Normen erblicken. Dies würde ansonsten bedeuten, daß man die Kinsey-Reporte bzw. die faktisch gelebte Moral zum ethischen Lehrbuch erklärte. Wohl wird ein Überhandnehmen eines normwidrigen Verhaltens zu einer Überprüfung der gesamten Begründung der betreffenden Norm und ihres Geltungsbereiches führen, aber zu einer neuen *Normbegründung* und zur *Ungültigkeitserklärung* der übertretenen Gesetze reicht das „Gesetz der Faktizitäten“ keineswegs aus. Dagegen kann die von einer ganzen Gruppe gelebte echte Überzeugung, die für die Bildung eines *Ethos* von Bedeutung ist, nicht einfachhin übergangen werden; enthält sie doch einen, wenn auch oft verkürzten und depravierten Niederschlag menschlichen Bemühens um eine richtige, sinnvolle und wesensgemäße sittliche Ordnung. Trotz der durch die Sünde beeinträchtigten Erkenntnis und der damit gegebenen *Irrtumsmöglichkeit* des Menschen wird man auch dem in die Sünde gefallenen Menschen nicht grundsätzlich die Fähigkeit zur Auffindung und Begründung sittlich richtiger Normen absprechen dürfen, will man ihn für sein eigenes Handeln überhaupt noch verantwortlich machen. Doch bestehen gerade als Folgen der sündhaften Neigung und Unordnung des gefallenen Menschen zahlreiche Hindernisse für eine *objektive* Erkenntnis. Auf der Suche nach der Wahrheit erfaßt der Mensch diese nicht nur „perspektivisch“, d. h. in einem gewissen Ausschnitt, er begibt sich auch mit vorgefaßten Meinungen, Voreingenommenheiten und mit jeweils verschiedenen Voraussetzungen, welche den Blick für die Wirklichkeit zu verstellen vermögen und zu einem Irrtum führen können, auf den Weg. Darum kann er sich nicht einfachhin auf seine Überzeugung stützen, weiß er doch, daß er trotz bestem Wissen und Gewissen eben einen falschen Weg einschlagen, daß er irren kann. Auch die Überzeugung des *persönlichen* Gewissens ist vor Irrtum nicht geschützt, wenngleich das Gewissen in einem solchen Falle seine Würde behält. Angesichts dieser Tatsachen wird der Christ sein Urteil und auch seine ehrliche Überzeugung doch immer wieder auf die Richtigkeit hin befragen und prüfen lassen.

Die Frage nach der Beweiskraft ethischer Argumentationen

Insofern gerade im Bereich des sittlichen Handelns nicht nur der Theologe zuständig ist, werden auch neben dem Anspruch und Aufruf der Offenbarung jene angrenzenden Fachgebiete mit ihren Aussagen heranzuziehen sein, die anthropologisch bedeutsam sind. Darum gilt es, bei einem Aufweis einer sittlichen Norm die verschiedensten Wissenschaften über menschliches Verhalten zu befragen und deren Aussagen auf ihre Tragweite hin zu prüfen bzw. sie als Teilaspekte zu integrieren. Aus der Tatsache der Perspektivität menschlicher Erkenntnis ergibt sich auch die Notwendigkeit, bei der Begründung sittlicher Weisungen die *verschiedensten Gesichtspunkte* zu berücksichtigen und eine Zusammenschau (Konvergenz) der einzelnen Argumente anzustreben. Dabei genügt es keineswegs, nur die Aussagen des Psychologen, des Physiologen, des Soziologen oder des Biologen hinsichtlich des geschlechtlichen Verhaltens heranzuziehen; wer sich mit derartigen Teilaussagen begnügt, setzt den Teil an die Stelle des Ganzen und unterliegt damit einer Verfälschung der *menschlichen Wirklichkeit*. Er verfällt einer „Pars-pro-toto-Ideologie“. Sittliches Verhalten betrifft eben den Menschen als ganzen; es muß in seiner *Vielschichtigkeit* gesehen und beachtet werden.

Bereits Kardinal John Henry Newman (1801–1890) hat im Bereich des Glaubens die Bedeutung einer *Konvergenzargumentation* herausgestellt.¹¹ Seine Aussagen dürften auch für die sittliche Beweisführung gelten. Gegenüber dem Einzelargument kommt der Zusammenschau der einzelnen Beweisgründe, dem Beweisbündel, eine Vorrangstellung zu. Es vermag die Gültigkeit und Tragweite einer solchen sittlichen Verpflichtung besser und überzeugender darzulegen. Nur so kann auch eine unzureichende und einseitige Begründung einer sittlichen Norm oder ihre Widerlegung leichter vermieden werden. Gleich einem Kabel, das aus zahlreichen dünnen Drähten besteht, von denen keiner für sich genommen tragfähig ist, alle zusammen aber eine große Tragkraft besitzen, wird auch im sittlichen Beweis das *Einzelargument* (das soziologische, das biologische oder auch das psychologische) als solches wenig Tragkraft besitzen. Die verschiedensten Argu-

mente zusammengenommen können jedoch durchaus Sinn und Bedeutung einer sittlichen Norm erschließen und die Vernünftigkeit einer derartigen Weisung aufzeigen. Für diese integrale Sicht gilt das bekannte philosophische Axiom, daß das Ganze mehr ist als die Summe der einzelnen Teile. Um diese ganzheitliche Schau des Menschen geht es bei diesem Aufweis sittlicher Verpflichtungen; das schließt nicht aus, daß man auf anthropologischer Basis zunächst durchaus zu verschiedenen oder zumindest nicht deckungsgleichen ethischen Aussagen gelangt – je nach dem zugrunde liegenden Bild vom Menschen. Aufgabe der Theologie bleibt es, für das Verständnis des Menschen, seines Ursprungs und Zieles, die Perspektiven aufzuzeigen und die daraus sich ergebenden Weisungen als den *moraltheologischen* Ansatz aufzuzeigen.

Dabei unterscheidet sich jedoch ein *ethischer Aufweis* wesentlich von einem logisch zwingenden „Beweis“. Letzterer erzwingt die Zustimmung, insofern er sich lediglich im Bereich der Vernunft (als logische Beweisführung) bewegt. Ein sittlicher Aufweis hingegen kann niemals so geführt werden, daß die Annahme der Gültigkeit einer Norm erzwungen wird. Bereits die Annahme einer Norm vollzieht sich im Bereich *menschlicher Freiheit*, insofern eben der ganze Mensch (einschließlich seines Willensbereiches und seines Gemütes) zum Handeln aufgerufen ist. Aus der *Sinnhaftigkeit* eines Tuns – etwa der geschlechtlichen Begegnung und der Eigenart einer echten menschlichen Liebe heraus – wird auch die Geltung einer Norm aufzuweisen sein.

Gerade im Bereich der *Sexualmoral* begegnet heute der Theologe häufig einer recht kurzschlüssigen Beweisführung, insofern auf Grund einzelner Teilaussagen bereits die grundsätzliche Geltung einer Norm in Frage gestellt werden soll. Wollte jemand etwa die Ergebnisse der empirischen Forschung oder die Reflexion eines Psychologen als solche ausreichend erachten für den Aufweis der Geltung oder Nichtgeltung einer ethischen Norm, so fiel er einer bereits oben genannten „Pars-pro-toto-Ideologie“ zum Opfer. Es erscheint darum erforderlich, immer wieder auf die *Begrenzung* der jeweiligen Argumentation acht zu haben.

3. DAS UNGENÜGEN EINES REIN HUMANISTISCHEN MENSCHENBILDES ALS GRUNDLAGE EINER SEXUAL-ETHIK

Will die Moralthologie die ihr zugewiesene Aufgabe richtig erfüllen, das biblische Menschenbild gerade in ihre Zeit hineinzustellen und daraus ein umfassendes zeitentsprechendes *Ordnungsbild* in der vorgegebenen Wirklichkeit zu entwickeln¹², so bedarf sie dazu auch der Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, insbesondere der Biologie, der Physiognomie und der Verhaltensforschung, der Ethnologie, der Soziologie und der Sozialethik, der Psychologie, Psychotherapie und der Anthropologie. Daß die anthropologisch bedeutsamen Ergebnisse dieser Wissenschaften einer Verarbeitung und Integration in den Bereich der Ethik bedürfen, wurde bereits aufgezeigt; doch stellen sie für sich genommen jeweils nur einen *Teilaspekt der Wirklichkeit* dar und vermögen unter diesem ihrem Gesichtspunkt durchaus noch nicht das Letzte über den Menschen auszusagen. Sie dringen nicht bis in jene Tiefen vor, die der menschlichen Person eigentümlich sind. So mag es kommen, daß unter einem derartigen *Teilaspekt* bisweilen ein Verhalten noch gerechtfertigt erscheint, was auf Grund einer anderen Sicht bzw. bei Berücksichtigung der vielfältigen Formen und Gesichtspunkte doch keine Rechtfertigung mehr erfährt. Man darf sich darum mit derartigen Teilaussagen allein noch nicht begnügen; für eine *ethische Normfindung* reichen sie keineswegs aus. Problematisch und fragwürdig wird es in dem Augenblick, wo diese Teilaussagen den Anspruch der Ganzaussage erheben und damit zu einer „Pars-pro-toto-Ideologie“ gemacht werden. Es sollte keineswegs bestritten werden, daß auch der nichtchristliche Anthropologe Aussagen zu machen vermag, die richtig sind und die für den Christen wie für jeden Menschen Geltung besitzen. Im Vergleich zum christlichen Menschenbild aber stellen diese mehr oder weniger nur Teilaspekte dar, die in dem Augenblick, wo sie als vollständige und letzte Aussagen gewertet werden, einen *fragwürdigen* Charakter erhalten. Wer aber den Teil an die Stelle des Ganzen setzt, der verfehlt sich am Menschen. Wo für gewisse Werke der Sexualethik sowohl von seiten der

Werbung wie auch inhaltlich von seiten der Autoren ein solcher Anspruch erhoben wird, liegt jeweils ein verkürztes *Menschenbild* zugrunde. Das aber kann zu verhängnisvollen sittlich-relevanten Aussagen führen, was im folgenden anhand einiger Beispiele illustriert werden soll.

So versucht W. S. Schlegel in seinem Buch ‚Die Sexualinstinkte des Menschen‘ eine naturwissenschaftliche Anthropologie der Sexualität aufzustellen.¹³ Der Autor – Leiter eines Instituts für Konstitutionsforschung und menschliche Verhaltensforschung in Hamburg – gründet seine Aussagen auf die körperliche Untersuchung und charakterlich seelischen Beurteilung von über 15 000 Menschen. Er ist der Meinung, daß sich die Frage, ob nicht die sittliche und soziale Norm der Sozialethik in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu einer dem Menschen innewohnenden naturgegebenen höheren Ordnung stehe, nur von der exakten Naturwissenschaft beantworten lasse und daß dies die Philosophie, die Religion und die Soziologie nichts angehe. Da er mehr oder weniger nur die biologische Funktion der Sexualität ins Auge faßt, kommt er doch zu äußerst fragwürdigen Aussagen über die menschlichen Verhaltensweisen hinsichtlich der *Aktivierung der Geschlechtskräfte*. Die geistig personalen Aspekte bleiben dabei dem Autor völlig verschlossen, selbst wenn er bisweilen von einer „auf das Du hin geöffneten Sicht“ spricht. Insofern er als Ziel der „sexuellen Bedürftigkeit“ die „biologische Ausgleichsfunktion des Orgasmus“ erblickt, kommt der andere Partner nur unter egozentrischem Gesichtspunkt in das Blickfeld des einzelnen. Schlegel betont, daß der Knabe und der junge Mann das „Du und den anderen Menschen suchen, um bei ihm in der sexuellen Einswerdung wachsen und sich entfalten zu können“.¹⁴ Eine *voreheliche Enthaltksamkeit* hält Schlegel höchstens noch für das weibliche Geschlecht als „zumutbar“, nicht jedoch für den männlichen Jugendlichen. Seiner Meinung nach sollte darum „eine Sexualerziehung die Aufgabe haben, die Partnerwahl im Sinne der Instinktsteuerung zu fördern und zu erleichtern“.¹⁵ Die „persönlichkeitsentfaltende Ausgleichsfunktion der Sexualität“ läßt nach ihm auch eine soziale und gesellschaftliche Anerkennung der *Homosexualität* als berechtigten sittlichen Anspruch erscheinen. Die *Onanie* wertet er als „zeitweise durchaus

notwendigen Ersatz für einen nicht erreichbaren sexuellen Kontakt“ und fordert einen Verzicht auf die Warnung vor homosexuellen Kontakten, da für viele männliche Jugendliche des späten *Pubertätsalters* derartige homosexuelle Praktiken mit Erwachsenen „von Wert und teils sogar unerlässlich für die Entfaltung von ethisch-altruistischen Vorstellungen“ sind.¹⁶ Wenn der Autor einerseits von einem mehr oder weniger nur kurzfristigen Aufschub der sexuellen Betätigung „im Hinblick auf die Forderung der Gemeinschaft“ spricht, bald danach aber über die hohe sittliche Verantwortung beim Eingehen eines sexuellen Kontaktes für den Partner handeln möchte, so erscheint letzteres doch als leere Phrase. Wie kann jemand eine Verantwortung übernehmen, wenn er auf jegliche Bindung verzichtet, wenn der andere mehr oder weniger nur als Objekt der eigenen sexuellen Bedürftigkeit und des notwendigen sexuellen Kontaktes angegangen wird, wenn eben als einziges Ziel (!) der Sexualerziehung eine zu frühzeitige Fortpflanzung „auf jeden Fall verhindert werden muß“, und wenn der Autor ebenso auch für eine Befürwortung und Förderung der bis zum Orgasmus führenden heterosexuellen Spiele (Petting) eintritt? Erst recht erscheint es problematisch, wenn ein solches Buch auf dem Markt den Anspruch erhebt, den Wissenschaftler, den praktischen Arzt, den Juristen, den Pädagogen und Theologen, ja jeden jungen Menschen anzusprechen und ihnen Hilfe für ihr Ringen mit den *Problemen der Sexualität* zu bieten.¹⁷

Eine so verstandene *Sexualethik* öffnet sehr wohl die Tür zu einem *sexuellen Chaos*. Hier erscheinen die personale Würde des Menschen und die Entfaltung seiner Persönlichkeit nicht mehr gesichert.

Wo grundsätzlich jede *religiöse Bindung* des Menschen an eine Transzendenz abgelehnt und eine bloß innerweltliche Konzeption des Menschen festgehalten (und oft geradezu dogmatisch postuliert) wird, verlieren die sittlichen Forderungen ihre letzte Verbindlichkeit und erhalten mehr oder weniger nur den Charakter von *sozialen Spielregeln*. Dies führt dann zu einer äußerst „verdünnten“, fragwürdigen Moral. Ein Beispiel hierfür findet sich in den „50 Thesen über die Ehe“ des Münchener Dipl.-Psychologen Ernst von Xylander, der im Anschluß an Alex Com-

fort (Der aufgeklärte Eros, München 1963, 120) für die *Sexualmoral* die beiden Grundsätze aufstellt: „Du sollst die Gefühle eines Menschen nicht rücksichtslos ausnutzen und ihn nicht mutwillig enttäuschenden Erfahrungen aussetzen‘ und ‚Du sollst unter keinen Umständen *fahrlässig* die Zeugung eines unerwünschten Kindes riskieren‘ . . . *Lustgewinn*, der innerhalb dieser Grenzen bleibt, kann nie als ‚unsittlich‘ verworfen werden. Wenn ein Partner sich selbst befriedigt oder seiner erotischen Phantasie neue Anregungen verschafft, liegt darin normalerweise keine Untreue, sondern Rücksichtnahme oder die Ermöglichung neuer Lust für beide. *Treue* bedeutet nicht gegenseitige Einengung und kommt nicht durch Verbote zustande.“¹⁸

Sicherlich sind diese hier aufgestellten Forderungen von wesentlicher Bedeutung; aber sie reichen einfach nicht aus, um mit ihnen eine Sexualmoral zu konzipieren. Innerhalb der hier genannten Grenzen haben noch *Verhaltensweisen* Platz – angefangen von der bis zum Exzeß betriebenen Masturbation über die Homosexualität bis zur Bestialität –, die doch bereits von anderen Psychologen keineswegs als völlig in Ordnung, sondern als Symptom für seelische Fehlhaltungen oder Neurosen gewertet werden.

Bei der Aufstellung einer Sexualmoral, die bewußt vom christlichen Menschenbild abstrahiert und eine rein innerweltlich begründete *humanistische Geschlechtsethik* verkündet, lassen sich heute vielfach folgende Tendenzen feststellen:

1. Die zurückliegende Geschichte der *Ehe- und Geschlechtsmoral* des Christentums wird weithin mit einem simplifizierenden Pauschalurteil negativer Art abgestempelt und schlechthin abgelehnt. Die tatsächlich vorhandenen positiven Gehalte und das wahre Bild christlicher Ehe werden unterschlagen; unberücksichtigt bleibt auch die Tatsache, daß der mit Recht bemängelte, zu eng gefaßte Naturbegriff der christlichen Ehemoral auf den einstmals geltenden anthropologischen und biologischen Kenntnissen der jeweiligen Zeit- und Kulturepoche gründete. Ein solches Pauschalurteil ist unter anderem auch kennzeichnend für den Beitrag von K. Saller.¹⁹

2. Wenn auch die *Unvergleichbarkeit* von menschlicher und tierischer Sexualität betont wird, so verweist man andererseits doch

auf das tatsächliche Verhalten der Tiere bezüglich selbstbefriedigender Praktiken oder gleichgeschlechtlicher Betätigungen, um ähnliche Verhaltensweisen auf seiten der Menschen als „natürlich“ zu rechtfertigen. Zum selben Zweck verwendet man gern statistische Erhebungen über die faktisch gelebte Geschlechtsmoral der Menschen unserer Zeit.²⁰ Mehr oder weniger verbirgt sich dahinter jene Vorstellung, man könne die Richtigkeit oder Verkehrtheit menschlichen Verhaltens mit den Verhaltensweisen einer Mehrheit oder Minderheit der Menschen bestimmen.

3. Der *Geschlechtstrieb* wird verglichen mit dem Nahrungstrieb des Menschen. Der Weg von hier zu einer „Glas-Wasser-Theorie“ im Sinne von „wenn du Hunger hast, dann nimm und iß!“ ist nicht weit. So verlangt etwa Bertrand Russell: „Man muß auf dem sexuellen Gebiet nicht mehr Schranken gelten lassen als auf dem Gebiet der Ernährung.“²¹ Damit aber öffnet man – ob man es will oder nicht – doch die Tür für eine *Promiskuität*, die schließlich zur *Geschlechtssucht* oder, wie es Schelsky formuliert, zur „Konsumsexualität“ und zur Perversität führt.²²

4. Offen wird auch eine *weitgehende Toleranz* gegenüber vor-ehelichen und außerehelichen Beziehungen, eine Freigabe der außerehelichen Triebbefriedigung und gegebenenfalls auch der Abtreibung gefordert. Werden diese Forderungen nicht direkt gestellt, so trägt man sie indirekt in Form von kritiklos zitierten Stellungnahmen anderer Autoren vor.²³

In dem bereits genannten Beitrag von K. Saller werden die christliche Sexualethik und die Ehemoral kritisiert und die *Fragwürdigkeit einer Dauerehe* mit folgenden Worten unterstrichen: „Die Verdrängung und vollends die Verdammung des Geschlechtstriebes durch kirchliche Gebote im europäischen Mittelalter hat jedoch in unserer Geschichte auch zu Psychosen, sogar zu Massenpsychosen geführt in einem Ausmaß, wie sie kaum in einer anderen Kultur vorkamen . . . Die Institution der Einehe und überhaupt der Ehe als Dauerverbindung von Mann und Frau ist damit erschüttert. Ihre Bedeutung und ihr Zweck sind fraglich geworden. Die alten Ordnungen sind aufgelöst, und alte Gebote gelten nicht mehr. Die Entwicklung einer *neuen Ethik* aus dem damit entstandenen Chaos ist die Lebensfrage heute.“²⁴

5. Ebenso begegnet man weithin einer *egozentrischen Wertung* des Geschlechtstriebes unter Überbetonung der Lust, so z. B. bei N. Haire: „Der Geschlechtstrieb steht beim Menschen in erster Linie im Dienst der Lust und nicht der Arterhaltung. Sicherlich übertreibt man daher nicht, wenn man ihn als Trieb der Lust bezeichnet und betrachtet.“²⁵

6. Im Rahmen einer humanistischen Sexualmoral begegnen wir auch zunehmend einem Verzicht auf die Spannung zwischen Realität und Idealität, zwischen faktischem Verhalten und Ziel. Dies führt jedoch zu einer Moral der Faktizitäten. Wie weiter unten noch ausführlicher dargelegt werden soll, lebt Sittlichkeit ja wesentlich aus der Spannung zwischen einem dem Menschen gestellten Ziel und dem realen Verhalten bzw. auch dem Zurückbleiben des Menschen hinter diesem Ziel.^{25a}

7. Schließlich zeichnet sich heute in gewissen meinungsmanipulatorischen Veröffentlichungen über das Sexualverhalten zunehmend ein *Verlust der personalen Dimension* (personaler Liebe) ab; so wird ein „Recht auf Sex“, auch ein „Sex ohne Liebe“, gefordert. Ein markantes Beispiel hierzu liefert „Das kleine rote Schüchlerbuch“, das in der deutschen Übertragung bereits in weit mehr als hunderttausend Exemplaren verbreitet wurde. Unter der Überschrift „Sex“ wird dabei u. a. Folgendes ausgeführt^{25b}:

„In diesem abschnitt steht nichts über liebe und nicht sehr viel über gefühle. Hier findet ihr nur einige informationen, die ihr vielleicht gebrauchen könnt . . .

Einige jungen und mädchen mögen es am liebsten, wenn sie immer mit dem gleichen partner ins bett gehen. Andere mögen gerne mit mehreren ins bett gehen. Das ist kein moralisches problem. Es kann für mädchen und jungen aber zum problem werden, wenn sie der gleichen ansicht sind, wie die meisten erwachsenen: daß es falsch ist, die partner zu wechseln . . . Es ist vernünftig, wenn das mädchen präservative bei sich hat. In der schule sollte es wenigstens einen präservativautomaten geben. Da die schule keinen aufstellen darf, könnt ihr einen kleinen handel mit solchen sachen aufmachen. Die artikel brauchen wenig platz, und wenn ihr größere mengen einkauft

(siehe anzeigen), könnt ihr sie billiger bekommen . . . Vergiß nicht: Es gibt viele schlechte bücher über sex. Bücher, die voller lügen sind, voller aberglauben oder halbwahrheiten. Oder die versuchen, dir vorzuschreiben, wie du empfinden sollst . . . In den ersten drei monaten nach der befruchtung kann die sich entwickelnde frucht aus der gebärmutter entfernt werden. Wenn ein fachkundiger arzt das macht, ist es eine der harmlosesten operationen überhaupt. Die operation heißt schwangerschaftsunterbrechung oder abtreibung . . . Die meisten frauen, die du kennst, wissen genau, was eine abtreibung ist oder haben eine oder mehrere abtreibungen hinter sich. Auch lehrerinnen.“

Im Protest gegen eine *Tabuisierung sexuellen Verhaltens* baut man nun neue Tabus auf: Eine ethische Verankerung sexuellen Verhaltens wird vorschnell als Repression deklariert und abgelehnt. In den naiven und undifferenziert vorgetragenen Thesen des kleinen roten Schülerbuches wird – ähnlich wie in einigen Illustrierten – auf pseudo-wissenschaftlicher Basis von einigen wenigen Autoren oder einer Clique von Aufklärern, die sich zudem als Schützer und Befreier der Menschheit ausgeben, eine gezielte „*Meinungsmache*“ und schließlich eine ideologische Verfremdung vorgenommen: Vitale menschliche Bedürfnisse werden als vorrangig, ja als Höchstwerte bezeichnet; falsche Glückserwartungen werden geweckt, indem man die möglichst hohe Lust-erfahrung als das Endziel sexueller Betätigung ausgibt – was geradezu neue Ängste hervorrufen und den Trend zu einer „*Orgasmus-Ideologie*“ verstärken kann. Schließlich bilden sich neue *Sozialzwänge* heraus: Wer noch keine sexuellen Erfahrungen gemacht hat, gilt als rückständig, verklemmt oder unnormale – wer jedoch für die zwischenmenschlichen sexuellen Beziehungen sittliche Weisungen geben will, zählt als Anhänger eines repressiven oder eines kapitalistischen Systems. Das Sexverhalten wird mehr oder weniger als wertneutral herausgestellt, gleichzeitig aber der Schuldbegriff in diesem Zusammenhang abgelehnt.

Fragt man nach den positiven Gehalten und Zielen einer rein humanistischen Sexualmoral, so werden etwa von K. Saller, der aus der Perspektive des Arztes und Anthropologen in wissen-

schaftlicher Sachlichkeit einen tiefen Einblick in die *Natur der Geschlechtlichkeit* vermitteln und eine Sexualmoral aufbauen möchte, folgende Forderungen aufgestellt:

1. *Die Pflicht zur Wahrheit*, wobei darunter vornehmlich der Kampf gegen Prüderie und Heuchelei sowie gegen jede Form einer Ächtung der Sexualität verstanden wird.

2. *Die Pflicht an den Sexualpartner*. Gefordert wird, sich um der Liebe willen zu dieser Liebe zu bekennen, auch wenn die Umwelt gegen sie ist. Erstes Gebot der *Geschlechtmoral* ist: „Jeder sei so glücklich, wie er ein geliebtes Wesen glücklich zu machen begehrt. Unerwiderte Lust ist Laster, gestohlene Lust ist Unzucht. Die Liebe nimmt Opfer an und bringt Opfer. Niemand aber darf zum Opfer werden... Nimm dir soviel Freiheit, wie du deinem Partner zumuten kannst, ohne daß er darunter und mit ihm die Gemeinsamkeit (= Ehe) leidet. Suche nur soviel Gemeinsamkeit, wie du deinem Partner zumuten kannst, ohne daß die Individualität deines Partners und seine Freiheit darunter leiden.“

3. *Die Verantwortung vor dem Kind*.

4. *Die Verantwortung vor der großen Gemeinschaft des Volkes und des Staates.*²⁶

Eine tiefergehende und überzeugende Begründung, warum dem einzelnen die genannten Verpflichtungen zugewiesen werden, bleibt der Autor schuldig – ebenso die Frage, ob und wann sich der einzelne nicht doch einmal davon entbunden halten kann. Angesichts dieser literarischen Angebote, die wissenschaftlichen Charakter tragen und entsprechend ernst genommen werden wollen, tut eine „*Unterscheidung der Geister*“ und eine *Rückbesinnung* auf die christliche Anthropologie not. Ebenso wie einer Anthropologie und Theologie vergangener Zeiten der Blick für eine unbefangene Wertung des Eros und der personalen Liebe insoweit verschlossen blieb, als diese ihre Aussagen über den Menschen an einer unterpersonalen „Natur“, am animalischen Bereich auszurichten versuchten und somit die zentrale ganzheitliche Bedeutung der Geschlechtlichkeit nicht erfassen konn-

ten, ebenso wird auch einer modernen Anthropologie, wenn sie sich mit den bloß biologisch-naturwissenschaftlichen Fakten begnügen möchte, eine volle Wertung des *Liebesbegriffes*, der personalen Liebe und der menschlichen Geschlechtlichkeit versagt bleiben. Eine bloß animalisch-biologische Wertung der Geschlechtlichkeit führt dann eben nicht zur Entfaltung der Persönlichkeit, sondern besitzt eher den Trend zu einer „*Sexinflation*“ im Sinne einer Aufblähung und Entwertung des Sexus; sie dient nicht einer Formung des Sexus und einer Förderung des Eros, sondern eher deren Lähmung; die gewaltigen Kräfte des Sexus und Eros werden dann leichthin verschleudert, und das tiefste menschliche Liebeserlebnis wird durch das billige „*Sexabenteuer*“ im Sinne einer „*Glas-Wasser-Theorie*“ ersetzt. Ein solcher Weg führt in ein *sexuelles Chaos* und hat die *Zerstörung der Personwürde* des Menschen zur Folge.

Nicht in einem mehr oder weniger „wertfreien“ (!) humanistischen Verhaltenskodex, sondern in einer vom christlichen Glauben getragenen Ethik dürfte die Einmaligkeit personalen Lebens, die Würde eines jeden Menschen und die dem Menschen zugewiesene Aufgabe und Erfüllung am besten zum Ausdruck kommen und gesichert erscheinen. Darum soll im folgenden Abschnitt das *christliche Menschenbild* in seinen vielfältigen Strukturen aufgezeigt werden, um daraus die sich ergebenden *sittlichen Verpflichtungen* und Normen einer vom christlichen Glauben geprägten Sexualmoral zu umreißen.

4. DAS CHRISTLICHE MENSCHENBILD ALS GRUNDLAGE FÜR EINE SEXUALETHIK

Heute wird von einer nicht geringen Zahl durchaus ernstzunehmender Literatur die Geltung bestimmter, von der christlichen Ethik festgehaltener Sexualformen in Zweifel gezogen, ja z. T. sogar die gesamte christliche Sexualethik grundsätzlich als überholt verworfen. Wenn auch das Christentum eine *Normkonkurrenz* nicht zu fürchten braucht, so hat es doch gerade in einer pluralistisch strukturierten Gesellschaft einen entsprechend über-

zeugenden Aufweis der Gültigkeit der verkündeten sittlichen Grundsätze und Normen zu liefern. Dies ist keineswegs eine leichte Aufgabe; sie wird auch niemals endgültig zu lösen sein, sondern den Theologen und Anthropologen jeder Zeit aufgegeben bleiben. Jede Zeit hat angesichts ihrer eigenen Situationen und ihres anthropologischen Vorverständnisses die Aussagen der biblischen Offenbarung *erneut* danach zu befragen, welches der Kern christlichen Verhaltens ist und in welcher Weise die Aussagen des Neuen Testaments auch für diese Zeit die Verwirklichung der Nachfolge Christi und die Erfüllung des Willens Gottes beispielhaft vorzeichnen oder zumindest ableiten lassen. Wenn der christliche Theologe zu Fragen der *Sexualmoral* Stellung nehmen und eine *Begründung der sittlichen Normen* bieten soll, so setzt er nicht bloß die bereits aufgezeigte Methodik, d. h. die Art und Weise der moraltheologischen Normbegründung voraus, sondern auch jene Inhalte, die zu den Fundamenten des christlichen Glaubens zählen und deren Aufweis der Fundamentaltheologie und der Dogmatiker zu geben haben. Es sind dies vornehmlich folgende theologische Fakten:

1. daß es einen *persönlichen Gott* gibt, der Schöpfer jeglicher Kreatur ist und der den Menschen als personales, d. h. von Gott selbst angerufenes und zur Antwort aufgerufenes Wesen, als Krone und Mittelpunkt dieser Welt gewollt hat;
2. daß dieser mit *Wahlfreiheit* begabte Mensch keineswegs völlig autonom, sondern zum rechten Gebrauch seiner Freiheit und zur Gestaltung dieser Welt berufen ist – daß er sich jedoch gerade dieser „Berufung“ entziehen kann und tatsächlich auch in einer vom Menschen selbst nicht wieder aufzuhebenden Weise entzogen und damit für sich und die gesamte Menschheit das Unheil heraufbeschworen hat;
3. daß Gott durch die *Menschwerdung* und durch den *Erlösungstod* seines Sohnes Jesus Christus der ganzen Welt das *Heil* gebracht und jeden Menschen in einer herrlichen Weise bereits hier auf Erden zu einem „*neuen Leben in Christus*“, d. h. zur Lebensgemeinschaft mit Gott, zur Auferstehung des Fleisches in

einer endzeitlichen Vollendung und zur Erfüllung in Gott „berufen“ hat, daß aber der Mensch auch dieses sein Heil „endgültig“ verscherzen kann.

Die *Offenbarungsaussagen* über den Menschen beziehen sich also einmal auf den „ursprünglichen“ schöpfungsmäßigen Bestand des Menschen, weiterhin auf die durch die Sünde eingetretene Unordnung mit ihren Folgen und schließlich auf jene Wiederherstellung und Neuschöpfung, die mit der Menschwerdung und Erlösung durch Jesus Christus bereits angebrochen ist und in der Endzeit ihre Erfüllung erfährt. Unter diesem dreifachen Gesichtspunkt – der *Schöpfungsordnung*, der *Sünde* und der *Erlösung* – soll im folgenden das *christliche Menschenbild* kurz skizziert und nach seiner Bedeutung für eine rechte Sicht und Wertung der *menschlichen Geschlechtlichkeit* befragt werden.

Die „ursprüngliche“ Bedeutung und Wertung menschlicher Geschlechtlichkeit

Die theistische Weltauffassung des christlichen Schöpfungsberichtes stellt zwischen Gott und dem, was er geschaffen hat, eine enge Beziehung auf. Gott kann gar nicht anders tätig sein, als daß etwas von dem, was er schafft, mit in die Dinge eingeht. Dementsprechend bleibt es dem Menschen aufgetragen, den von Gott den Geschöpfen innewohnenden „Gedanken“ zu suchen und als *sittliche Norm* zu respektieren. An dieser *inneren Seinsstruktur* der von Gott geschaffenen Kreatur, an ihrer Natur und an ihrem Wesen, findet also der Mensch das Gesetz seines Handelns.

Der Christ versteht den Menschen grundsätzlich von Gott her und auf Gott hin, also sowohl nach seiner Herkunft wie nach seiner Zielrichtung in enger Beziehung und Verbindung mit Gott. „Der Mensch ist der von Gott aufgerufene weltlich-leibhaftige Partner Gottes“ (Rahner).²⁷ Diese *Gottbezogenheit* kommt dem Menschen unausweichlich zu, gleichgültig, ob er sie selbst annimmt oder nicht. „Partnerschaft“ besagt nicht nur von Gott ge-

schaffen, sondern auch auf Gott hin ausgerichtet, wobei der Mensch keineswegs von sich aus diese Partnerschaft aufnehmen kann; vielmehr setzt Gott den Anfang. Er „ruft“ den Menschen in die Freiheit, zur Stellungnahme und Antwort. Die „Verantwortung“ des Menschen besteht gerade darin, sich in *Freiheit* für Gott und für die ihm zum Heile gesetzte Ordnung zu entscheiden. Insofern empfängt der Mensch die wesentlichen Aussagen über seine eigene Person und seine Aufgaben aus der *göttlichen Offenbarung*, nicht aus einem eigenen *autonomen Selbstverständnis*, das ja weithin dem Irrtum ausgeliefert bleibt. Auch die rechte theologische Deutung und Integration der Aussagen der übrigen Wissenschaften über den Menschen, eine Wesensdeutung des Humanum und der menschlichen Geschlechtlichkeit, läßt sich nicht ohne Berücksichtigung der biblischen Aussagen des Schöpfungsberichtes vornehmen.

Bereits in den ersten Kapiteln der Heiligen Schrift hat sich eine Urerkenntnis und Urerfahrung des Menschen über sein eigenes Wesen, insbesondere über seine *kreatürliche Existenz* als Mann und Frau niedergeschlagen. Im älteren Schöpfungsbericht des Jahwisten (Gen 2, 4 ff.) wird die Erschaffung des Menschen als erste Handlung Gottes in einer durchaus anthropozentrisch betrachteten Welt berichtet. Der Mensch erscheint als das *Gegenüber* der Anrede Gottes, als „Partner“ Gottes. Nirgendwo in der ganzen Heiligen Schrift kommt die Bezogenheit des Menschen auf ein personales Gegenüber, auf ein Du, so klar zum Ausdruck wie in diesen Texten. „Und der Herr Gott sprach: Nicht gut ist es, daß der Mensch allein sei; Ich will ihm eine Gehilfin schaffen, die ihm gleichgeartet ist“ (Gen 2, 18). Der Mensch ist also kein *einsames Geschöpf*, sondern von Natur aus auf eine Ergänzung hin angelegt; diese findet er nicht in der übrigen Kreatur, sondern erst in einem menschlichen *Du*, in der Frau. Diese „Hilfe“, von der hier gesprochen wird, meint nicht bloß eine Hilfe zu diesem oder jenem oder im Sinne der dem Menschen aufgetragenen Fortpflanzung, sondern stellt eine Hilfe zum menschlichen Leben schlechthin dar. Die Frau als Gehilfin des Mannes, als Partnerin für dessen Menschsein schlechthin und umgekehrt, das dürfte die Urerkenntnis und Kernaussage dieser kurzen Sätze

sein, die auch für den ledigen Mann und für die ledige Frau irgendwie noch Geltung behalten; denn immer bleibt der Mann auf die Frau verwiesen und die Frau auf den Mann; beide haben in einer *echten Partnerschaft* und *Gefährtschaft* ihre Aufgabe als Mensch zu erfüllen.²⁸ In poethaft-bildlicher Weise wird die Schöpfung Evas aus der Rippe des Mannes geschildert. Dieser Darstellung liegt der vorgegebene Tatbestand des Eros, des Drängens beider Geschlechter zueinander, zugrunde. Die tiefste Form der Verbundenheit von Mann und Frau aber stellt das *Ein-Fleisch-Werden* dar, welches nicht bloß eine vorübergehende Geschlechtsgemeinschaft begründet, sondern eine totale und unwiderrufliche Einswerdung von Mann und Frau andeutet – eine Gemeinschaft, die sogar die Blutsbande zu sprengen vermag: „Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und sie werden zu einem Fleisch“ (Gen 2, 24). Bereits hier erscheint die Eigenart ehelicher Liebe angedeutet, die eine unbedingte *Treuebindung* verlangt. Nicht umsonst wird gerade im Alten Bund das Verhältnis des Volkes Israel zu Gott mit dem Begriff der Treue bzw. mit dem Bild des Ehebundes (und bei der Untreue Israels mit der Hurerei) gekennzeichnet. Wenn an verschiedenen Stellen des Alten Testaments für den Vollzug der Geschlechtsgemeinschaft von Mann und Frau der Begriff „Erkennen“ (*jada*) verwendet wird, so deutet sich in dieser Begriffssprache bereits etwas von der tiefen Erkenntnis und Erfahrung an, die diese letzte *personale Gemeinschaft* beinhaltet und zu bewirken vermag.

Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift in Genesis 1 hebt besonders die *Herrscherstellung* des Menschen als der Krone der Schöpfung hervor. In dreifacher Umschreibung wird von ihm gesagt, daß er nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde, und zwar der Mensch als Mann und als Frau: „Und Gott schuf den Menschen als Sein Bild. Als Gottes Bild schuf Er ihn; Er schuf sie als Mann und als Weib“ (Gen 1, 27). Die hier ausgedrückte *Ebenbildlichkeit* des Menschen bezieht sich also nicht bloß auf die Seele oder den Geist – eine griechisch-dualistische Aufteilung in Seele und Leib ist dem Alten Testament wie dem Neuen Testament grundsätzlich fremd, wenngleich bisweilen diese Begriffe

verwendet werden –, sondern auf den ganzen Menschen, auf Mann und Frau. Der ganze Mensch ist gottesbildlich geschaffen, auch sein Leib und seine *Geschlechtskräfte*. Als eigene Aufgabe wird diesem Menschen nun die Fruchtbarkeit und die Herrschaft über die Erde zugewiesen (Gen 1, 28 f.). Der gesamte Schöpfungsbericht aber schließt mit der Feststellung, daß alles sehr gut war, was Gott gemacht hatte (Gen 1, 31).

Bereits diese wenigen Texte zeigen klar die „ursprüngliche“ Bedeutung der *menschlichen Zweigeschlechtlichkeit*. Sie ist gottgewollt; sie verweist den Menschen auf seine *Gemeinschaftsbezogenheit* und auf seine Aufgabe, in der unwiderruflichen Bindung an einen andersgeschlechtlichen Partner nicht bloß eine Erfüllung zu finden, sondern auch eine Fortpflanzung zu gewährleisten.

Die Tatsache, daß diese Aufgabe in einen eigenen Befehl Gottes gekleidet wird, daß außerdem im Schöpfungsbericht des Jahwisten dem Menschen für sein Handeln eine bestimmte Grenze autoritativ zugewiesen wird (vgl. Gen 2, 16 f.), läßt eine weitere *Eigentümlichkeit* des Menschen sichtbar werden: Der Mensch ist nicht ein Wesen, das gleichsam automatisch den Willen Gottes erfüllt. Er ist in eine *Freiheit* hineingestellt; gerade in dieser seiner Freiheit gründet wesentlich seine *personale Würde* und die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen. Es ist jedoch eine begrenzte Freiheit, nicht eine Freiheit als *Bindungslosigkeit*, als Freiheit „wovon“.

Eine rein negativ gefaßte Freiheit im Sinne einer *absoluten Bindungslosigkeit* führte zu einem Chaos und würde jedes Zusammenleben der Menschen unmöglich machen. Vielmehr geht es um jene Ordnung, die dem Menschen zum Heile gegeben ist und der er nicht wie die übrigen Geschöpfe durch Naturgesetzmäßigkeiten oder durch den Instinkt verhaftet ist, sondern die er in Freiheit erkennen und annehmen soll. Auch das II. Vatikanische Konzil hat die hohe Bedeutung der Freiheit unterstrichen, wenn es in der Freiheit „ein erhabenes Kennzeichen des Bildes Gottes im Menschen“ erblickt: „Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt, personal von innen her bewegt und geführt und nicht unter blind-

dem inneren Drang oder unter bloßem äußeren Zwang. Eine solche Würde erwirbt der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt sowie sich die geeigneten Hilfsmittel wirksam und im angestregten Bemühen verschafft.“²⁹

Der Mensch existiert also „über sich hinaus“; er ist in Freiheit geschaffen, offen auf eine Gestaltung seiner Kräfte. Ihm ist aufgetragen, sich selbst zu *transzendieren* auf den Mitmenschen hin, aber ebenso auch auf Gott hin, der ihn ja ins Dasein „gerufen“ und zur Antwort „berufen“ hat. Wo immer diese doppelte Transzendenz des zur Freiheit berufenen Menschen übersehen oder geleugnet wird, wo der Mensch lediglich als ein rein innerweltliches natürliches Wesen gewertet wird, liegt darum ein verkürztes Menschenbild vor.

Gerade die biblische Offenbarung führt über ein bloß innerweltliches und allzu schnell egozentrisch ausgerichtetes *Existenzverständnis* hinaus, wenn es den ganzen geschichtlich existierenden Menschen vor Gott stellt und diesem Menschen ein die Welt und den Menschen übersteigendes Ziel anweist, damit aber auch den letzten Sinn menschlichen Daseins erschließt.³⁰

Zum „ursprünglichen“ Bild des Menschen gehört darum seine *Berufung zur Freiheit* und sein mitmenschlich-horizontaler wie auch sein göttlich-vertikaler Bezug. Weder das eine noch das andere darf bei der Konzeption eines Menschenbildes unterschlagen werden. Eine Theologie jedoch, die lediglich auf die Zwischenmenschlichkeit bzw. auf eine Anthropologie reduziert wird (Ansätze dazu finden sich in dem Buch von Robinson: ‚Gott ist anders‘), ist eine funktionale Theologie, für die Gott nicht mehr als personales und transzendentes Wesen existiert, sondern ein Mythos darstellt. Eine solche Theologie aber kann nicht mehr den Anspruch erheben, christliche Theologie zu sein.

Das theologische Verständnis des Menschen, wie es uns aus der Offenbarung aufleuchtet, wird darum nicht genügend getroffen, wenn man den Menschen nur als eine in sich geschlossene vernünftige Kreatur (*homo est animal rationale*) bezeichnet; der *Vollbegriff der menschlichen Natur* kommt erst dort in den Blick, wo der Mensch auch als personales Ich gesehen wird, als Person, die in ihrer seinsmäßigen „Offenheit“, in der Transzendenz auf

ein Du hin, zur Entfaltung gelangt. Eine letzte Erfüllung vermag nur das absolute Du Gottes zu gewähren; doch bildet bereits der personale mitmenschliche Bezug eine analoge Vorform dieser Begegnung und Erfüllung.³¹

Die durch die Sünde eingetretene Unordnung und ihre Folgen

Zum christlichen Menschenbild gehört auch der Glaube an das Geheimnis der Ur- und Erbsünde, jenes Mysterium, das nach Pascal das Geheimnis unserer menschlichen Bedingtheit weniger geheimnisvoll macht.³² In psychologisch feinsinniger Weise schildert der Jahwist die Versuchung des Menschen und schließlich seine Auflehnung gegen Gott. Der Mensch entzieht sich dem Gehorsam, er möchte gottgleich sein und selbst bestimmen, was gut und was böse ist (Gen 3, 1–5). Jede Interpretation dieser Perikope im Sinne einer *sexuellen Ursünde* und eine damit eingeleitete grundsätzliche Sexualisierung des gesamten Sündenverständnisses ist abzulehnen. Das Wesen der Ursünde besteht in der *eigenwilligen Loslösung* des Menschen von Gott und in der stolzen Selbstherrlichkeit und Selbstgenügsamkeit. Doch die *Entfremdung* gegenüber Gott hat auch zu einem Riß der Menschen und der Geschlechter untereinander geführt. Mann und Frau – vor Gott in der Schuld solidarisch – erkennen diese ihre Solidarität nicht an; der Mann verrät das Weib (Gen 3, 11). Aber auch der *dialogische Bezug* des Menschen zu Gott kommt nun nach begangener Sünde unter verkehrtem Vorzeichen zum Ausdruck: Adam versteckt sich vor dem Antlitz Gottes – wird aber von einer Stimme zur Verantwortung aufgerufen (Gen 3, 8 f.). Während sich also „ursprünglich“ – d. h. gemäß dem göttlichen Schöpfungswillen – *menschliche Existenz* als ein *Stehen des Menschen vor Gott* und in echter Gemeinschaft mit dem Mitmenschen verwirklicht, stürzt die Sünde den Menschen in die Uneigentlichkeit, in ein Chaos: Das dem Menschen zugewiesene Verhältnis von Mensch zu Mensch und von Mensch zu Gott wird erheblich gestört. Die Folgen dieser Störung aber zeichnen sich auf vielfache Weise ab. Der ganze Mensch wurde durch die Sünde verwundet – der geschlechtliche Bereich und das Verhältnis der Menschen zueinander eingeschlossen.

In den Schöpfungsberichten fehlt zunächst jeder Hinweis auf einen *Rangunterschied* zwischen Mann und Frau; beide erscheinen vor Gott als gleichwertig und gleichberechtigt. Erst in der Erzählung vom Sündenfall im Zusammenhang mit dem Fluch Gottes über den menschlichen Ungehorsam ist von einer Überordnung des Mannes über die Frau die Rede: „Zur Frau aber sprach Gott: Ich will dir viele Beschwerden in deiner Schwangerschaft bereiten; unter Schmerzen sollst du Kinder gebären. Nach deinem Manne soll dein Verlangen gehen; er aber soll dich beherrschen“ (Gen 3, 16). Das Verlangen der Frau nach dem Manne, also der *Eros*, wie auch die Herrschaft des Mannes über die Frau erhalten hier eine theologische Deutung. Der Schreiber dieser alttestamentlichen Texte empfindet die kulturbedingte Unterbewertung des *Eros* und den in Israel vorherrschenden Patriarchalismus als Übel und stellt sie darum als von Gott verhängte Strafolgen der Ursünde dar.³³

Mag auch der biblische Bericht vom „Sündenfall“ in mythischer Weise beschrieben werden und im Rahmen einer rückblickenden Geschichtsbewertung um eine Rechtfertigung des Heiligen Gottes bedacht sein, so liegt doch jener alten Erzählung der dunkle Ursprung aller menschlichen Geschichte zugrunde. Die tägliche Erfahrung der Mühsal menschlicher Arbeit, das urmenschliche Erschrecken vor dem Todesschicksal, die Tatsache, daß neues Leben nur unter schweren Geburtswehen in die Welt tritt, alle diese Erfahrungstatsachen werden zur Erläuterung herangezogen und als Strafe gewertet.³⁴ Doch daß der Mensch Sünder ist, erscheint hier als „anthropologisches Urdatum der Schrift“, als theologischer Kerngehalt dieses Berichtes. Die mit der Sünde eingetretene Verkehrung zeigt sich in der Aufkündigung des Gehorsams bzw. im Bruch des Treueverhältnisses zu Gott, im Egoismus des „Wie-Gott-sein-Wollens“ (Gen 3, 5).³⁵

So sehr wir uns vor einer allzu pessimistischen Deutung des Menschen im Sinne einer total verderbten Natur und einer radikalen Schlechtigkeit hüten sollten, so sehr würde jedoch auch eine allzu optimistische Deutung, erst recht, wenn sie sich mit einem Naturalismus und mit einer naiven Fortschrittsgläubigkeit verbindet, der Wirklichkeit und vor allem den Offenbarungsaussagen wider-

sprechen. Ohne auf die verschiedenen theologischen Deutungsversuche der christlichen *Erbsündenlehre* näherhin einzugehen, muß doch grundsätzlich daran festgehalten werden, daß der Mensch – und zwar jeder von uns – irgendwie „falsch im Sein“ steht, in der ständigen Gefahr, die ihm verliehenen Kräfte und Mächte zu mißbrauchen. R. Guardini deutet diese erbsündliche Verfallenheit des Menschen als eine Verkehrung jener Macht, die dem Menschen ursprünglich zur Beherrschung der Welt und seiner selbst zugewiesen war: „Der Mensch soll also Macht haben, aber als der, der er in Wirklichkeit ist, nämlich als Geschöpf Gottes, das im Gehorsam vor ihm steht. Durch die Ursünde hat er dieses Verhältnis zerbrochen... Von daher nimmt auch die Macht des Menschen einen tragischen Charakter an: nachdem er Macht gewollt hat wider Gott, ist es, als ob in seinem eigenen Daseinsbereich seine Macht sich verselbständigte und wider ihn kehrte.“³⁶

Was hier von der menschlichen Macht gesagt ist, gilt in ähnlicher Weise auch von den verschiedenen *Triebsschichten* des Menschen und von seinen anderweitigen Kräften, also auch von seiner *Geschlechtlichkeit*, von seiner *Willenskraft* und von seiner *Erkenntnisfähigkeit*. Überall vermag sich eine Unordnung einzuschleichen; nichts ist vor einem Mißbrauch sicher. Darum kann sich auch der Mensch auf seine eigenen Kräfte nicht mehr endgültig verlassen; er darf somit auch nicht das konkrete Verhalten der Mehrzahl der Menschen als Quelle und Maßstab für die Geltung sittlicher Normen heranziehen. Andererseits wurde durch die Sünde die menschliche Erkenntniskraft doch nicht so sehr verderbt, daß der einzelne nicht mehr dank der ihm zugesprochenen Gnadenhilfe und kraft seines Gewissens gewisse sittliche Grundforderungen allgemeinsten Art zu erkennen und zu vernehmen mag; denn sonst wären die *sittlichen Imperative* der Heiligen Schrift sinnlos. Gerade in der noch verbleibenden Erkenntnismöglichkeit beruht die Verantwortung eines jeden Menschen, die der Apostel Paulus auch den Heiden zuweist (vgl. Röm 1 und 2). Insofern kann bei verantwortungsbewußt lebenden Menschen durchaus die Überzeugung von der Richtigkeit und Wahrheit eines Verhaltens ergänzend zur Beurteilung der Tragkraft und Tragweite sittlicher Normen mit herangezogen werden.

Nur besteht eben zwischen dem faktischen Verhalten eines Menschen und seiner sittlichen Überzeugung durchaus eine Divergenz. Wessen *Gewissen* allerdings aus sündhafter Gewohnheit gleichsam stumpf und blind geworden ist oder wer gleichgültig in den Tag hinein lebt, kann nicht mehr den Anspruch erheben, eine ernst zu nehmende Überzeugung von der Richtigkeit seines Verhaltens zu besitzen.

Die weiteren Texte des Alten Testaments geben ein beredtes Zeugnis über die „Geschichte des sündigen Menschen“; selbst das von Gott auserwählte Volk Israel bricht immer wieder sein Treueverhältnis zum Bundesgott und verliert sich in furchtbare Verfehlungen. Als Sünden bezüglich der dem Menschen eigenen Geschlechtskraft werden Ehebruch, Vergewaltigung, Inzest, Sodomie, Homosexualität und Prostitution verurteilt; sie sind dem Herrn ein Greuel (vgl. Dtn 22, 21 ff.; 23, 3). Selbstverstümmelung bzw. Entmannung wird mit Ausschluß aus der Gemeinde bestraft (Dtn 23, 2). Allerdings erscheinen die Sünden gegen die Geschlechtlichkeit keineswegs als die schwersten Verfehlungen. Solche sind vielmehr der Unglaube und der Götzendienst. Wenn im Alten Testament die Nacktheit verabscheut wird, dann deshalb, weil sie sich in den angrenzenden Religionen als kultische Nacktheit ausbreitete und zu zahlreichen Exzessen führte. Vom sündhaften Mißbrauch der Geschlechtskräfte zu unterscheiden sind die sogenannten sexuellen Unreinheiten, die kultunfähig machen. Mit ihnen haben die *Reinheitsgesetze* zu tun, die besonders in der späten nachexilischen Zeit als Lebensgesetze in den Vordergrund traten. Durch sie wird das Geschlechtliche bereits irgendwie aus dem Personganzen herausgelöst und fixiert. Im übrigen aber hatte man im Alten Testament zu dem Bereich des Geschlechtlichen durchaus eine natürliche und gesunde Einstellung und vermied jede *Diskriminierung* wie auch jede *magische Überbetonung* desselben.

Für die alttestamentliche Entwicklung des *Ehe- und Sexualethos* hin zur *Monogamie* waren nicht bloß wirtschaftliche und zivilisatorische Gründe ausschlaggebend, auch nicht die Abwehr gewisser Sexualriten und Verhaltensweisen der Nachbarvölker bzw.

des Baalkultes allein, sondern vor allem auch das Bundesverhältnis des auserwählten Volkes zu Jahwe und das sich darin ausdrückende Gottes- und Menschenbild Israels. Immer wieder verwenden die Propheten, besonders Osee, Jeremias und Ezechiel, für das Glaubensverhältnis Israels zu Jahwe und den Bundes-schluß das Bild der Ehe. Jeder Abfall Israels zu fremden Göttern wird als Ehebruch gewertet und verurteilt (vgl. Hos 2, 4 f.; 3, 1; Jer 2, 2; 3, 8 f.; 5, 7 u. a. m.). Doch schleichen sich auch in die grundsätzliche Sicht und Bewertung der Ehe und der ehelichen Treue gewisse Mißstände ein. Wohl gilt die eheliche Verbindung weiterhin als ein vor Gott geschlossener und von ihm beschützter Treuebund (vgl. Mal 2, 14 ff.), den der Mensch nicht nach Belieben wieder lösen kann; Ehebruch wird mit der Todesstrafe der Stei-nigung geahndet (Dtn 22, 22). Doch hat sich im Rahmen des in Israel vorherrschenden *Patriarchalismus* ein gewisses Vorrecht des Mannes auf eine Scheidung der bereits geschlossenen Ehe herausgebildet, und zwar bereits dann, wenn er an seiner Frau „etwas Abstoßendes“ findet – allerdings darf diese Scheidung nicht formlos erfolgen, sondern nur unter Ausstellung eines *Scheidebriefes* (Dtn 24, 1).

Insofern durch die Sünde der ganze Mensch in *Unordnung* geraten ist, wurde auch der Geschlechtsbereich davon betroffen. Das aber bedeutet nicht, daß dieser Bereich in „besonderer“ Weise in Unordnung geraten ist. Vielmehr besteht die Sündhaftigkeit gerade in der *autonomen und egozentrischen Verfügung* des Menschen über seine Geschlechtskräfte bzw. auch in einer magisch vorgenommenen Fixierung oder Isolierung derselben.³⁷ Nach der Aussage der Offenbarung erscheint also die Sünde als eine *Verunstaltung der Schöpfung*, die erst durch den Menschen in die Welt gekommen ist. Wer dies nicht anerkennt, wer die immer wieder erfahrbare Unordnung, das Chaos und das Böse in der Welt als etwas zum Sein und zur Welt grundsätzlich Hin-zugehörendes verstehen möchte, dem bleibt allerdings eine letzte Sinngebung der Welt, des Menschen und des eigenen Lebens verschlossen. Ihm wird dann die Welt, wie dies besonders Kafka in seinen Romanen anschaulich zu schildern vermag, zu einer rätselhaften Landschaft, in der gleichsam an der Spitze der Sinn-

losigkeit und Verzweiflung eben dieser Mensch steht und in das gähnende Nichts hineinruft: „Betrogen, betrogen“!³⁸

Es kann nicht übersehen werden, daß auch die *Freiheit des Menschen* durch die Sünde verwundet wurde und daß dem Menschen nur von Gott her Hilfe und Erlösung zuteil werden konnte.³⁹

Die durch Christus erfolgte Wiederherstellung, Erneuerung und Erlösung

Das Geheimnis der *Menschwerdung Gottes* in der Zeit wird sich niemals gänzlich lichten lassen. Man darf es im Anschluß an M. J. Scheeben durchaus zunächst ohne Bezug auf die Erlösung aus Sünde und Schuld als Fortführung der dreifaltigen Mitteilung und Selbstverherrlichung Gottes nach außen und als Begründung und Vollendung einer übernatürlichen Verbindung der Kreatur mit Gott verstehen: *Christus ist Höhepunkt und Mitte der Kreatur*, auf den hin alles unterwegs ist.⁴⁰ Doch vollzog sich eben mit der Inkarnation, durch den Tod des Herrn und seine Auferstehung auch die Erlösung des Menschen aus seiner Schuldverhaftung und Sünde, seine Wiederherstellung und Erneuerung. Paulus spricht von einer *Neuschöpfung in Christus* (2 Kor 5, 17), von der durch Christus erfolgten Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde (Gal 4, 1–7) und von der Berufung zur Freiheit, die er als Dienst in der Liebe versteht (Gal 5, 13 f.).

Wenn schon im Alten Bund Abraham von Gott aufgefordert wird, vor ihm in Vollkommenheit zu wandeln (Gen 17, 1), so realisiert Gott selbst doch erst in Christus das Bild eines vollkommenen Menschen, der sich selbst erniedrigte und dem himmlischen Vater gehorsam ward bis zum Tode am Kreuze (Phil 2, 8). In Christus wird das ursprüngliche, von Gott gewollte Bild des Menschen in einer niemals mehr zu überbietenden Weise verwirklicht. Damit ergibt sich als oberstes Ziel eines aus dem Glauben an Christus lebenden Menschen nicht bloß die „Entfaltung einer harmonischen Persönlichkeit“ oder die Erreichung eines Tugendideals, sondern die Erfüllung des Willen Gottes.⁴¹

Dieser *Wille Gottes* weist über diese Welt hinaus. Darum kann der Mensch, wie Jesus ihn sieht, seine letzte Vollendung nicht auf dieser Erde und in diesem Äon finden; „sein Leben erfüllt sich erst, wenn der ganze Mensch, also der Mensch auch mit seiner Leiblichkeit, zur vollen Teilhabe an Gottes Leben gelangt“. ⁴² Für den Christen verbietet sich deshalb jede *Abwertung* der irdisch-leiblichen Gegebenheiten des Menschen und erst recht jede *Mißachtung* der dem Leben und der Liebe dienenden Geschlechtskräfte. Der ganze Mensch ist zur *Vollendung* berufen. Er hat darum auch als ganzer bereits jetzt angesichts des anbrechenden Gottesreiches an der Begnadung und Erlösung Anteil. Das neue Leben, das dem Christen im Glauben und in der Taufe zuteil wird, kommt erst mit der Wiederkunft des Herrn zum Abschluß. Nach den Worten des hl. Paulus ist für uns Christen „unsere Heimat im Himmel, von wo wir auch als Heiland den Herrn Jesus Christus erwarten; er wird den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln und dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichgestalten durch die Kraft, mit der er sich auch alles unterwerfen kann“ (Phil 3, 20 f.). Diese *endzeitliche (eschatologische) Schau* darf jedoch nicht zu einer Verflüchtigung der irdischen Wirklichkeit führen, wie dies immer wieder einmal unter gewissen Kreisen geschehen ist – der 1. Thessalonicherbrief des hl. Paulus bietet hierfür ein Beispiel. Gerade weil der Christ mit seiner *Leiblichkeit* in dieser Welt das ihm zugewiesene Heil „zu wirken“, d. h. den Glauben „leibhaftig“ in der *Liebe* zu leben hat, weil aber auch der Leib zum Menschen als einem Leib-Seele-Geist-Wesen wesentlich hinzugehört und der ganze Mensch zur Auferstehung berufen ist, gibt es für ihn *keine legitime Weltflucht und Leibfeindlichkeit*, keine reine Innerlichkeit. Der Christ nimmt vielmehr diese Wirklichkeit ernst; in ihr vollziehen sich die heilsentscheidenden Begegnungen von Mensch zu Mensch und von Mensch zu Gott.

Daß auch Gott diese seine geschaffene Welt und ihre irdisch-leibliche Verfaßtheit ernst nimmt, kommt am deutlichsten in der Menschwerdung Jesu Christi zum Ausdruck. Auch die verschiedenen Formen der in der Kirche vollzogenen *sakramentalen Christusbegegnung* – die ja gerade in der katholischen Kirche mit

den sieben Sakramenten eine weitgreifende Ausgestaltung gefunden haben – bezeugen, daß der glaubende Christ die *irdische Wirklichkeit*, damit aber auch seinen Leib und seine Geschlechtlichkeit hochachtet.

Das christliche Bild vom Menschen wird somit wesentlich bestimmt von dem Grundgehalt und Kern der neutestamentlichen Verkündigung: von Christus, dem menschengewordenen Gottessohn, der gekreuzigt wurde und von den Toten auferstanden ist. Aus diesem Glauben und der im Glauben tätig werdenden Liebe heraus ergeben sich – wie Paulus und die übrigen Schriften des Neuen Testaments bekunden – konkrete sittliche Forderungen. Gegenüber der sexuellen Dekadenz der hellenistischen Welt verurteilt der Apostel die Vergehen gegen das Geschlechtsleben als Unzucht, als „*Sünde wider den eigenen Leib*“ (vgl. 1 Kor 6, 13–18; 2 Kor 12, 21; Röm 1, 24; u. a.), und legt ein Bekenntnis zur *Heiligung* des menschlichen Leibes ab: „Wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott empfangen habt, daß ihr also nicht mehr euch selbst gehört? Ihr seid um einen hohen Preis erkauft; verherrlicht darum Gott in eurem Leibe“ (1 Kor 6, 19 f.).

Bereits einem *weltanschauungsfreien Menschenbild* entspricht die Bindung des einzelnen an die Gemeinschaft – und zwar an die naturhaften Gemeinschaften von Familie, Sippe und Volk. Auch die Bibel läßt diese *Bindungen* zunächst bestehen und anerkennt sie. Der einzelne nimmt teil an der Schicksals- und Schuldgemeinschaft seiner Familie und seines Volkes. Doch wird im Neuen Testament die natürliche Gebundenheit des Menschen an die Gemeinschaft überhöht durch die im Glauben und in der Taufe begründete und im Blute des Herrn besiegelte Gemeinschaft und „Blutsbruderschaft“. Angesichts dieser Bindung werden allerdings die übrigen volks-, berufs- und standesmäßigen Unterschiede, ja sogar die Geschlechtsdifferenzen gleichgültig im Sinne von gleichwertig: „Alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Weib; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3, 27 f.).

Nach den Worten des Herrn ergibt sich für diese *neue Bruderschaft* die Verpflichtung zu einer vollkommeneren Liebe: „Ich aber

sage euch: Liebet euere Feinde und betet für eure Verfolger, auf daß ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet . . . ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (Mt 5, 44. 45. 48). Christus aber nimmt nun eine „radikale“ (= an die Wurzel gehende) Vereinfachung der gesamten Sittlichkeit vor: der Wille Gottes kommt am deutlichsten im *Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe* zum Ausdruck; in ihm erfüllt sich „das ganze Gesetz und die Propheten“ (Mt 22, 37–40). Dementsprechend sieht auch Paulus in der Liebe die „Erfüllung des Gesetzes“ (Röm 13, 10), „das Band der Vollkommenheit“ (Kol 3, 14). Am Beispiel Christi aber zeigt sich die Eigenart christlicher Liebe; sie ist geprägt von der Opfer- und Hingabebereitschaft des Herrn: „Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat. Geliebte, wenn Gott uns so geliebt hat, dann müssen auch wir einander lieben“ (1 Joh 4, 10 f.).

Die Aufrufe und Gebote des Herrn, wie sie im Neuen Testament – besonders in der Bergpredigt – aufgezeichnet sind, dürfen nicht einfach als Gesetze oder gesetzliche Fixierungen verstanden werden. Sie dienen dem Heile des Menschen und tragen eher den Charakter von Weisungen. Gleich einer Kompaßnadel, die zwar die Richtung angibt, ohne jedoch die konkreten Stationen des Weges zum Ziel genauer festzulegen, werden dem Menschen in den Offenbarungstexten Zielangaben, Weisungen vermittelt, die keineswegs unverbindlich bleiben. Wer sich auf dieses Ziel hin ausrichtet bzw. auf den Weg begibt, wird – selbst wenn er immer wieder strauchelt oder zunächst nur Teilziele zu erreichen in der Lage ist – doch noch „auf dem rechten Wege“ bleiben. Dies ist für die Bewertung menschlichen Verhaltens hinsichtlich seiner objektiven Richtigkeit und für die Frage, ob etwas eine schwere sittliche Verfehlung darstellt oder nicht, von Bedeutung. Eine schwere sittliche Verfehlung – nach der traditionellen Moraltheologie als „Todsünde“ bezeichnet – dürfte letztlich nur dort vorliegen, wo jemand mit vollem Bewußtsein, aus boshaftem Willen heraus einen Grundentscheid fällt oder sich eine schwerwiegende Ungerechtigkeit oder Unterlassung zu schulden kommen läßt und sich damit im Grunde genommen auch von dem als richtig erkannten Ziel abwendet. In diesem Sinne sind die

sittlichen Forderungen hinsichtlich der Geschlechtlichkeit und Ehe zu verstehen⁴³.

Es erscheint durchaus konsequent, daß Christus entsprechend diesem seinem „radikalen“ *Liebesverständnis* auch die Ehe in ihrer idealen, „ursprünglichen“ (= gottgewollten) Weise als *unauflöbliche Treuebindung* beider Partner wieder herstellt und die Scheidungsmöglichkeit, die Moses „um der harten Herzen willen“ eingeräumt hatte, grundsätzlich ablehnt (Mt 19, 3–9; Mk 10, 2–12). Wenn die katholische Kirche im Anschluß an Epheser 5, 32 („Dieses Geheimnis ist groß, ich sage es in bezug auf Christus und die Kirche.“) und an die Tradition die Ehe als *Sakrament* wertet, also als gnadenwirkendes Abbild und als Gegenwärtigung des Treuebundes des Herrn mit seiner Kirche, so wird gerade somit auch die Heiligung dieses gelebten *ganzheitlichen Treueverhältnisses* und der rechten geordneten Betätigung der Geschlechtskräfte besonders unterstrichen.

Wo nun zwischen zwei Getauften eine solche opferbereite, sich hingebende Liebe vorhanden ist und sich in einer lebenslänglichen Treuebindung als eheliche Liebe versteht, „ereignet“ sich etwas, was wir als „Urzelle der Kirche“ bezeichnen könnten. Eine solche *Liebesgemeinschaft* kann nicht in der Welt eingeschlossen bleiben; sie läßt eine Sehnsucht wach werden, von denen die Liebenden selbst nicht wissen, wohin sie geht; denn „im Akt der Liebeserkenntnis kommt die Offenheit des Menschen für das absolute Geheimnis des Seins, seine leere Verwiesenheit auf Gott, zum Schwingen . . . In der Ergriffenheit vom Sein des Geliebten erschließt sich ihm der Horizont, in dem alles Streben und Verlangen, alles Wünschen und Hoffen erst möglich und sinnvoll wird“.⁴⁴

Im Lichte des anbrechenden Gottesreiches werden jedoch das Geschlechtsleben und die Ehe in ihrer zeitbedingten Relativität sichtbar, als Ordnung des alten Äon, die im neuen nicht mehr sein wird; „denn bei der Auferstehung von den Toten wird man weder freien noch heiraten“ (Mk 12, 25). Für den Christen gibt es deshalb um des Himmelreiches willen durchaus einen legitimen Verzicht auf die Ehe und die damit gegebene volle Betätigung der Geschlechtskräfte. Gegebenenfalls kann eben auch – wie ja das Neue Testament von den Aposteln berichtet – ange-

sichts der Berufung zur Jüngerschaft ein Hintanstellen von Ehe und Familie, von Haus, Brüdern, Schwestern, Mutter, Vater, Kindern oder Äckern um der Frohbotschaft willen gefordert werden (Mk 10, 29 f.; vgl. Mt 19, 12).⁴⁵

Daß es nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift sowohl eine *Berufung zur Ehe wie zur Ehelosigkeit* um des Herren willen gibt, wird heute auch von evangelischen Theologen anerkannt und von neuen evangelischen Orden (z. B. von der Bruderschaft von Taizé) praktiziert. Darum darf bei einer *Sexualerziehung*, will sie dem christlichen Menschenbild gerecht werden, der Hinweis auf die echte Möglichkeit einer Berufung zur *Ehelosigkeit*, zur *Jungfräulichkeit* und zum *Zölibat* nicht unterschlagen werden. „Jeder wandle so, wie es ihm der Herr zugeteilt hat“ (1 Kor 7, 17). Galt für den Menschen des Alten Testaments Ehelosigkeit noch als Mangel oder Schande, so ist sie für den aus dem Glauben lebenden Menschen, der seine letzte Vollendung und Entfaltung in dem endzeitlichen Äon von Gott her erwartet, durchaus ein vollgültiger Weg zu menschlicher Reife, erst recht, wenn sie nicht bloß um der Gemeinschaft willen, sondern im Dienste des Herrn und seiner Nachfolge sowie im Dienste der Verkündigung des Reiches Gottes gewählt wird.⁴⁶

Auf Grund der in diesem Abschnitt aufgezeigten Offenbarungsaussagen über den Menschen und seiner Berufung verbietet sich für den Christen eine unrealistische, allzu optimistische Bewertung menschlichen Verhaltens und Strebens; die Träume von einer noch im Idealzustand lebenden Schöpfung, oder von einem von Menschenhand eigenmächtig geschaffenen beglückenden irdischen Paradies wie auch eines anzustrebenden rein innerweltlich-humanistischen Lebensideals, erscheinen darum utopisch und unchristlich. Der Mensch, wie ihn die biblische Offenbarung zeichnet, erwartet sein Heil nicht aus sich und durch sich selbst, sondern von Gott. Heil und Unheil des Menschen entscheiden sich letztlich an seinem *Verhältnis zu Gott*, wengleich sich dieses Gottesverhältnis in besonderer Weise gerade in der zwischenmenschlichen Beziehung, in der *Bruderliebe*, bewährt (vgl. 1 Joh 3, 10. 14–24). Der Christ tendiert darum in seinem Glauben auf ein Ziel hin, das seine irdisch-geschichtliche Existenz übersteigt.⁴⁷

5. MORALTHEOLOGISCHE UND PÄDAGOGISCHE FOLGERUNGEN

Fragt man bei den verschiedenen Kulturen nach den sittlichen Normen und Forderungen, die sie für eine *rechte Ordnung* der Ehe und des Geschlechtslebens aufstellen, so werden die Grenzen sehr verschieden gezogen. Vielfach erschöpfen sie sich in negativen Angaben, die in Formen von Verboten oder auch von Tabus festgehalten werden und die ein Mindestmaß einer gewissen Ordnung garantieren sollen. Für den Christen ist dies zu wenig. Er fragt nach den *Aufgaben*, die ihm gestellt sind, um von da aus die entsprechenden moraltheologischen und pädagogischen Folgerungen zu ziehen. Es entspricht auch durchaus dem Aufstieg des Menschen in die Ordnung der Noosphäre, daß seine Normen nicht mehr rein negativ bleiben, also sich nicht bloß in Verboten erschöpfen, sondern auch positiv auf ein anzustrebendes Ziel hinweisen. Dieses Ziel ist für den Christen schlechthin die *Liebe*, wobei es einer näheren Erläuterung des *Liebesbegriffes* im Sinne des oben aufgezeigten *christlichen Menschenbildes* bedarf; der Grad der Liebe zum Mitmenschen dürfte der Wertmaßstab für das gesamte sittliche Verhalten des Menschen sein.

Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, sollen im folgenden einige positive Forderungen als sexualethische Weisungen aufgezeigt, eine objektive und subjektive Bewertung der Verfehlungen im Bereich des Geschlechtlichen und die Angabe der Grundrichtung einer Geschlechterziehung von seiten des Christen versucht werden.

Sexualethische Normen

Christliche Sexualethik darf nicht als rein positive Satzung verstanden werden; sie leitet sich vielmehr aus dem Sein des Menschen bzw. aus der Eigenart menschlicher Geschlechtlichkeit und aus den Offenbarungsaussagen über die dem Christen aus dem Glauben her aufgetragene Liebe ab. Insofern entspricht das sittlich Gute dem Wesen des Menschen und verhilft ihm zur rechten

Entfaltung seiner Persönlichkeit, ja gewährleistet sie. Demgegenüber stellt das unsachgemäße und unsittliche Verhalten ein Hemmnis und Hindernis für den Menschen und seine mitmenschlichen Bezüge dar. Auch in der Vergangenheit hat die Kirche den Menschen keineswegs willkürlich durch Moralforderungen eingeengt; wenn gewisse Normen heute als überholt erscheinen, dann deshalb, weil die zugrunde liegenden biologischen oder anthropologischen Aussagen früherer Zeiten nicht mehr tragen.

Die Keuschheit als grundsätzliche Bereitschaft zur Ordnung und zur rechten Formung der Geschlechtskräfte

Die Moralthologie umschreibt die *innere Bereitschaft* des Menschen, seine Geschlechtlichkeit voll zu bejahen und die sexuellen Triebkräfte in ihrem ganzheitlich personalen und sozialen Charakter anzuerkennen und in das Ganze des menschlichen Lebens sinngemäß einzuordnen, als *Keuschheit*. Leider hat dieses Wort – ähnlich wie „Jungfräulichkeit“ – für unser heutiges Sprachgefühl seinen positiven Wertgehalt verloren. In einer gewissen sozialen und vitalen Abwertung versteht man unter einem „keuschen Menschen“ („Jüngling“) weithin jenen Typ einer „Unschuld vom Lande“, der sich vom aufgeschlossenen „Städter“ übertölpeln läßt – oder jenes Mädchen, das eben irgendwie „sitzengeblieben“ ist und dann als „alte Jungfrau“ zu keiner rechten Erfüllung gelangt. – Derartige Zerrbilder geben den Ausdrücken „Unschuld, Schamhaftigkeit, Keuschheit, Jungfräulichkeit“ einen abwertenden Charakter, so daß man für den heutigen jungen Menschen zunächst neue, akzeptable Begriffe suchen sollte, die den *positiven Gehalt* der Keuschheit wenigstens teilweise erkennen lassen. Vorgeschlagen wurden u. a. „Ganzhingabe an Christus, Takt, Respekt vor der Intimsphäre, Selbstbeherrschung, innere und äußere Sauberkeit, Würde und Selbstachtung“.⁴⁸ *Keuschheit als Tugendhaltung* meint also keineswegs bloß Enthaltensamkeit oder irgendeine sogenannte „Reinheit“, sondern das Streben nach einer rechten, der Menschenwürde entsprechenden Formung und Ordnung der Geschlechtskräfte, die für die Entfaltung der Persönlichkeit wie für den Aufbau einer Gemeinschaft von wesentlicher Bedeutung sind. Das Ziel der Keuschheit liegt „in der *spezifisch-geschlecht-*

lichen Liebesfähigkeit und damit auch in der rechten Ehefähigkeit; denn ehefähig ist nur, wer im umfassenden Sinn liebesfähig ist. In analoger Weise gilt dies auch für den Zölibat, denn die Ehelosigkeit aus Berufung ist ebenfalls ein Ruf zum liebenden Dasein in der menschlichen Gemeinschaft. Auch sie kann sinnvoll nur von einem Menschen gelebt werden, der als Mann oder Frau liebesfähig ist und gerade als ‚Fähiger‘ einen glaubwürdigen freien Verzicht leistet“.⁴⁹

Wenn die Geschlechtlichkeit eine Komponente des gesamten Menschseins darstellt, dann ist nicht nur eine *Minderbewertung* oder Verleugnung derselben verhängnisvoll, sondern ebenso auch jede Übertreibung und Isolierung, also ein Menschenbild, das den biologisch-animalischen Bereich auf Kosten der geistig-personalen Schicht so herausstellt, daß der Mensch schließlich nur noch als *Sexualwesen* betrachtet wird. Eine isolierte, bloß funktional eingestufte Wertung der Geschlechtskräfte führt sehr bald zur Forderung eines Rechtes auf isolierten Sexualgenuß, auf Ventile für die vom Trieb geforderte Befriedigung, auf geschlechtliche Einübung in die spätere eheliche Betätigung, auf jugendliches Auskosten und Ausleben dieser geschlechtlichen Lust bis zum Überdruß –. Diese und ähnliche Parolen sind heute weit- hin eine Reaktion auf eine frühere *Tabuisierung* des Geschlechtlichen; sie führen aber zum Gegenteil, zu einer Emanzipation des Triebhaften.⁵⁰ J. Lepp vermutet den schwersten Irrtum der Freudschen Psychoanalyse in jener Behauptung, „der Geschlechts- trieb sei das nach Selbstbefriedigung suchende Luststreben des Individuums, und dessen Hinwendung zum anderen geschehe mehr oder weniger zufällig“.⁵¹ S. Freud übersieht die Tatsache, daß gerade der Geschlechtstrieb einen tiefen, grundlegend *existentiellen* Bezug zum *anderen Menschen* herstellen will.

Auch die personale Tiefenpsychologie hält daran fest, daß die Geschlechtlichkeit nicht als bloß *autonomes System* innerhalb der Gesamtpersönlichkeit – wie etwa die Verdauung oder der Stoff- wechsel – gewertet werden darf; sie gehört vielmehr zum Menschsein schlechthin. Niemand darf sich darum von der Auf- gabe einer rechten Gestaltung und Formung der Geschlechtlich- keit dispensiert halten. Die Selbstwerdung und Entfaltung der *menschlichen Persönlichkeit* hängt wesentlich von der *gesamt-*

menschlichen Prägung und der *geschlechtlichen Reifung* ab. Erst wenn sich der Mensch von seinem *infantilen Egoismus* gelöst, wenn er gewisse Projektionen unbewußter Vorbilder, besonders gegengeschlechtliche Elternbilder, zurückgenommen und sich zu einer Liebeshaltung durchgerungen hat, die bereit ist, Entscheidungen zu treffen und Verantwortung für sich selbst, für den Partner und für das eventuell zu erwartende Kind zu übernehmen, kann man von *personaler ehelicher Liebe* und von *geschlechtlicher bzw. auch ganzmenschlicher Reife* sprechen.

Es bleibt zu hoffen, daß die ganzheitlich personale Auffassung vom Menschen, die sich dank der biblischen Neubesinnung der heutigen Theologie mehr und mehr durchsetzt, zu einer endgültigen Überwindung des im Abendland vorherrschenden griechischen Dualismus führt; denn nicht zuletzt trug auch dieser bald zu einer Über-, bald zu einer Unterbewertung der leiblichen Sphäre mit bei.⁵²

Die Sublimierung der Geschlechtskräfte

Der Mensch gelangte nicht zur *Entfaltung seiner Persönlichkeit*, wenn er sich lediglich auf seine Instinkte und Triebe verlassen würde. Die Erfahrung bestätigt bereits, daß er im Unterschied zum Tier nicht instinktgesichert ist, sondern in eine *Freiheit* hineingestellt wurde, die ihm die Möglichkeit gibt, seine ihm aufgetragene Bestimmung frei anzunehmen oder zu verfehlen. Zudem weisen seine Triebkräfte einen ungeheueren Antriebsüberschuß auf. Eine rechte *Ordnung der Geschlechtskräfte* verlangt darum nicht bloß die Steuerung und Formung der grundsätzlich plastisch angelegten menschlichen Sexualität, sondern auch eine Integration derselben in das *Gesamtverhalten* und eine Überformung und Nutzung der überschüssigen Antriebe für weitere Lebensaufgaben (= Sublimierung). Sublimierung meint etwas anderes als Verdrängung. Es geht im wesentlichen um eine *Durchgestaltung* der geschlechtlichen Kräfte, um ihren harmonischen Einbau in die Gesamtpersönlichkeit. Dabei findet eine gewisse *Entsexualisierung* und eine *Sozialisierung* der Triebkräfte statt. Wird dies versäumt, so gerät auch die Liebesfähigkeit des Menschen in Gefahr, durch die eigenmächtigen Triebkräfte zerstört

zu werden.⁵³ Eine *sexuelle Enthaltbarkeit*, die nur auf Grund einer nicht richtig angenommenen und bejahten Geschlechtlichkeit oder aus Mangel an Gelegenheit gegeben ist, trägt noch keinen positiven Charakter – im Gegenteil: wo die normal auftauchenden Triebregungen kurzschlüssig abgeschoben und verdrängt werden, können sie zu unausgeglichenem und zu einem komisch-prüden Verhalten führen und die Persönlichkeitsreifung verhindern. Erst wenn die unverbrauchten Energien der geschlechtlichen Antriebe sublimiert, d. h. angenommen und aufgearbeitet werden, lassen sie große leib-seelische Energien frei werden, die für bedeutsame religiöse, karitative und kulturelle Leistungen fruchtbar gemacht werden können. Wo sich der Mensch in den Dienst höherer ganzheitlicher Formen der Liebe stellt, trägt seine *Enthaltbarkeit* positiven Charakter.

Die geforderten Voraussetzungen für eine volle Geschlechts- hingabe (Geschlechtsverkehr)

Da sich in der *ganzheitlich vollzogenen geschlechtlichen Hingabe* eine Art des Erkennens vollzieht – eine Erkenntnis, die ebendiese beiden Menschen in ihrer unverwechselbaren Einmaligkeit erfahren: daß sie ganz und gar füreinander da sind und sich gegenseitig gehören dürfen – und da sich mit dieser „Erkenntnis“ auch eine Bindung der Partner abzeichnet, die besonders für die Frau stärker erfahrbar zu sein scheint, können diese beiden Menschen nach einer solchen gegenseitigen „*Selbsterschließung*“ nicht mehr auseinandergehen, als wäre überhaupt nichts geschehen. Sie bleiben irgendwie aufeinander hingeeordnet in einer Weise, die unter Umständen in einer mit einem anderen Partner geschlossenen Ehe später zu Belastungen führen kann.

Kinsey beurteilt den *vorehelichen Geschlechtsverkehr* lediglich danach, ob der einzelne dadurch auf Grund seiner Weltanschauung in einen Konflikt mit sich selbst gerät und seelischen Schaden erleidet oder nicht. Trotzdem gibt er auch zu, daß es selbst in jenen Fällen, in denen beide Partner die Tatsache des vorehelichen Geschlechtsverkehrs gegenseitig anerkannt und verarbeitet zu haben meinen, nach der Eheschließung gerade in gespannten

Situationen doch zu Komplikationen und zu gegenseitigen Beschuldigungen kommen kann.⁵⁴

Schon dieser Tatbestand legt die Folgerung nahe, daß eine *geschlechtliche Ganzhingabe* nicht ohne Übernahme der *Verantwortung* für den anderen Partner vollzogen werden darf. Ohne eine solche ist das Verhalten gegenüber dem „Partner“ nicht bloß eine Lieblosigkeit, sondern zugleich auch eine Ungerechtigkeit, selbst wenn der andere das Unrecht noch nicht spürt und grundsätzlich mit einer verantwortungslosen Ganzhingabe in Form eines unverpflichtenden vorehelichen Verkehrs einverstanden ist. Mag sein, daß zahlreiche Menschen in ihrer vollen geschlechtlichen Hingabe die Erkenntnis von der *unverwechselbaren Einmaligkeit des Du* und die Erfahrung der gegenseitigen Zugehörigkeit und Bindung deshalb nicht machen, weil sie einfach nicht die erforderliche Offenheit und Reife besitzen. Ihnen fehlt vielleicht eine echte Du-bezogene Liebe. Ihr Eingefrorensein in die eigene Person und in die selbstsüchtigen Interessen verhindert dann die Aufmerksamkeit für das Geheimnis des anderen, so daß ein „Getroffen- und Betroffensein“ vom anderen und der Wunsch, diesem „für immer und ewig“ anzugehören, nicht zustande kommt. Daß echte Liebe mit Notwendigkeit nach Unsterblichkeit verlangt und nach dem dauernden Besitz des Partners, zählt bereits zu den alten Einsichten der griechischen Philosophie Platons.⁵⁵

Für die *geschlechtliche Ganzhingabe* wird darum grundsätzlich der Raum der Ehe vorausgesetzt. Ohne einen totalen Bindungswillen läßt sich eben keine volle Verantwortung für den Partner und für eventuelle Nachkommenschaft übernehmen; die Hingabe wird dann leicht zur Preisgabe. „Gerade ein umfassendes personales Verständnis der Geschlechtlichkeit vermag zu zeigen, daß die geschlechtliche Liebeshingabe in voller Sinnerfüllung den Raum einer gesicherten ehelichen Bindung verlangt. Geht man von der Überzeugung aus, der Geschlechtsakt sei in seinem erfüllten anthropologischen Sinn das umfassende Zeichen der gegenseitigen und vollen Hingabe der ganzen Person, dann muß die Person auch mit ihrer Erkenntnis und ihrem Willen dahinter-

stehen, sonst wissen wir nicht, was dann das Gerede von der ganzen Person noch an sich haben soll. Solche Liebe fordert Totalität: sie will den Geliebten ganz und für immer.“⁵⁶

Bereits vor dem Vollzug des geschlechtlichen Aktes sollte darum das grundsätzliche Ja zur Übernahme der gegenseitigen Verantwortung gesprochen und auch vor der Gemeinschaft bezeugt werden; denn der Mensch besitzt auch eine Verpflichtung vor der ihn tragenden, aber auch fordernden Gemeinschaft; zudem kann und darf es einem Partner nicht zugemutet werden, ohne Rechtssicherung und Beurkundung – bloß auf die persönliche Zusage des Nächsten hin – jene *folgeschwere Bindung* einzugehen, die sich in der Ehe manifestiert.

Angesichts der *radikalen* Liebesforderung des Neuen Testaments erreicht darum der *vor- und außereheliche Geschlechtsverkehr* objektiv gesehen noch nicht seinen vollen Sinngehalt; er kann darum nicht einfachhin als berechtigt angesehen werden; dies bedeutet noch nicht, daß er in jedem Falle schon ein schweres Unrecht darstellt.⁵⁷

Dennoch darf und wird es auch auf dem Weg zur Ehe – während der Zeit einer ernsthaften Bekanntschaft – andere bereits erotisch-geschlechtlich bestimmte *Zeichen und Erweise der Liebe* geben. Sie sollen der Prüfung der rechten Liebe, der Selbstbeherrschung und damit auch der Vorbereitung auf die Ehe dienen. Das verantwortungsbewußte Gewissen der beiden Liebenden wird jedoch dabei achthaben, daß die Zärtlichkeiten nicht zur leeren *sexuellen Spielerei* und damit zu unkeuschem Verhalten führen, indem sie bewußt und gezielt nur die rein sexuelle Befriedigung suchen.⁵⁸

Die Bedeutung der Geschlechtlichkeit für die Fortpflanzung

Bereits eine rein *biologisch-animalische Wertung* und Sicht der Sexualität läßt erkennen, daß zu den Grundfunktionen des Geschlechtlichen auch die *Fortpflanzung* zählt. Die Tatsache, daß schon von Natur aus die Zeugung neuen Lebens in den Akt der geschlechtlichen Hingabe eingebettet liegt, weist auf eine enge Verknüpfung von Lebenserweckung und Liebeshingabe hin. Wo darum die Weckung neuen Lebens von der Liebe isoliert wird

und z. B. bloß auf Grund rein wirtschaftlicher Erwägungen erfolgt oder etwa künstlich – in der Retorte – vollzogen wird, erscheint sie unmenschlich und ist darum auch unsittlich. Menschliches Leben kann und darf eben nicht in bloßem „Kalkül“ errechnet und konstruiert werden. Es verlangt die Einordnung in die *eheliche Liebeshingabe*. Wenngleich es durchaus Liebe und Liebeshingabe ohne Zeugung gibt – schon die Tatsache, daß auf seiten der Frau nicht immer ein befruchtungsfähiges Ei vorhanden ist, weist darauf hin –, so darf es doch niemals eine *Zeugung ohne Liebe* geben. Die eheliche Liebe bleibt darum die Grundvoraussetzung sowohl für den Vollzug der geschlechtlichen Ganzhingabe wie für die Zeugung neuen Lebens. Der so vielschichtige Begriff der Liebe erfährt von seiten des christlichen Menschenbildes eine inhaltliche Auffüllung wie sonst nirgendwo. *Eheliche Liebe trägt totalen Charakter* und verlangt den unwiderruflichen Willen zu einer lebenslangen Treue beider Partner. Entsprechend der Gesamtordnung des menschlichen Daseins müssen die generativen und die personalen Werte mitsammen verbunden und integriert werden; denn Liebe und Leben gehören zusammen.⁵⁹

Verfehlungen und ihre Bewertung

Wenn die menschliche Geschlechtlichkeit wesentlich Ausdruck der personalen Verbundenheit und Ausrichtung des Menschen ist, dann verfehlt jede geschlechtliche Betätigung, die um ihrer selbst willen gesucht wird oder über die wirklich vorhandene geistig-seelische Verbundenheit hinausgeht (etwa die geschlechtliche Ganzhingabe ohne eheliche Treuebindung), ihren eigentlichen Sinn; sie wird zu einer *Falschaussage*, zur *Seinslüge*. Der moralische Wert einer geschlechtlichen Handlung bemißt sich darum an dem *personalen Seinswert*, der sich in ihr präsentiert.

Zur objektiven Seite der geschlechtlichen Verfehlungen

Insofern die sittlichen Normen zur Sexualmoral keine positiven Gebote der Kirche darstellen, sondern sich aus dem Wesen und der Eigenart des Menschen herleiten, kann die Kirche über sie

nicht verfügen wie ein Gesetzgeber über seine Gesetze. Sie vermag darum auch nicht für jene die Geltung dieser Verpflichtungen aufzuheben, die mit ihnen nicht fertig werden. Inwieweit der einzelne dabei subjektiv schuldig wird, ist eine andere Frage. Die Heilige Schrift zählt die „porneia“ zu jenen Sünden, die vom Himmelreich ausschließen. Damit dürfte jedoch nicht sosehr jede geschlechtliche Einzelverfehlung, als vielmehr jene Haltung gemeint sein, die sich bewußt nicht um eine sittliche Ordnung im Bereich des Geschlechtlichen bemüht. Es ist dies die eigentliche *Unzucht* oder *Unkeuschheit*. Diese Grundhaltung der „porneia“ besitzt aber nicht nur jener, der sich tatsächlich mit einer Dirne (= porne) einläßt, sondern bereits der, der die geschlechtliche Ganzhingabe grundsätzlich auch ohne die geforderte Übernahme der Treuebindung und Verantwortung vollzieht oder der sich das Recht auf eine *autoerotische (egozentrische) Befriedigung* seiner Triebe zuspricht.

Unkeuschheit darf nicht bloß funktional umschrieben werden, etwa als „Mißbrauch“ der geschlechtlichen Befähigung. Sie meint auch jene Haltung, die nicht bereit ist, die Geschlechtlichkeit in ihrem ganzheitlich personalen Charakter anzuerkennen und in das Ganze des menschlichen Lebens sinngemäß einzuordnen, selbst wenn dies bislang noch nicht zum Mißbrauch der Geschlechtskräfte geführt hat. Auch eine einseitig biologische Wertung der Geschlechtlichkeit müßte, wenn sie als Pars-pro-toto-Ideologie auftritt, dementsprechend als unkeusch gewertet werden.

Ausschlaggebend für die Größe der *Fehlhaltung*, gegebenenfalls auch für die Schwere der Sünde, ist vor allem das Maß der verletzten oder verfälschten Liebe, die sich in der geschlechtlichen Verfehlung abzeichnet. Wo im Sinne einer *Konsumhaltung* die Geschlechtskräfte gleichsam punktuell und kurzfristig betätigt und „genossen“ werden, zeichnet sich bei aller oberflächlichen partnerschaftlichen Beziehung doch eine apersonale, leere sexuelle Spielerei ab, wobei das gesamte Verhalten geradezu dirnenhaften Charakter erhält.⁶⁰ Der Partner wird dabei zum bloßen *sexuellen Funktionär* degradiert. Eine solche Geschlechtsbetätigung trägt zutiefst naturwidrigen Charakter, selbst wenn sie

innerhalb der Ehe vollzogen wird und im Organbereich alles naturgemäß verläuft.⁶¹

Wichtig erscheint es, die Unkeuschheit von der *Unschamhaftigkeit* klar abzugrenzen. Die *Scham* als solche besitzt wesentlich Schutzfunktion und läßt sich nicht mit dem Zentimetermaß festlegen. Die Grenzen zwischen Scham und Schamlosigkeit werden zeit- und kulturbedingt bleiben. Keuschheit ist der Wille und die Aufgabe, die den Menschen verliehenen tiefen Kräfte der Geschlechtlichkeit zuchtvoll in ihre Ordnung zu stellen und dem gesamten Wohle ebendieses Menschen und der Gesellschaft einzufügen. Unkeuschheit hingegen ist im wesentlichen nicht bloß eine mangelhafte Selbstbeherrschung und Zuchtlosigkeit, sondern „eine Verletzung, eine ehrfurchtslose Verkehrung und Unordnung im Lebensbereich der Liebe selbst“.⁶²

Wenn die Geschlechtskraft schlechthin zum Menschen gehört und für die *Entfaltung der Gesamtpersönlichkeit* eine so bedeutsame Rolle spielt, muß der Christ auch jede Form einer psychischen, physischen oder geistigen „Verstümmelung“, also eine „Kastration“ im weiteren Sinne des Wortes bzw. eine negative Bewertung dieser Kräfte als unchristlich und – wo dies bewußt geschieht und festgehalten wird – als unsittlich und unkeusch entlarven. Mißachtung, Diskriminierung der Geschlechtlichkeit wie auch Prüderie sind darum eine Abart der Unkeuschheit. Wollte man die Jungfräulichkeit und den Zölibat mit kultischen Reinheitsbestimmungen oder mit manichäischen Gedanken rechtfertigen, so wäre dies unsittlich. Es kann nicht verschwiegen werden, daß wir diesbezüglich heute für eine vertiefte Begründung der Bedeutung der Jungfräulichkeit und des Zölibats durchaus einiges hinzugelernt haben.

Autoerotische Verhaltensweisen (Selbstbefriedigung) und die sogenannte „Onanie“

Die Verurteilung der sogenannten *Onanie* kann heute nicht mehr mit Gen 38, 8–10 biblisch begründet werden, wonach Onan bei der ehelichen Zusammenkunft mit der Frau seines verstorbenen Bruders eine Empfängnis dadurch verhütete, daß er den Samen

auf den Boden fallen ließ und von Gott dafür mit dem Tode bestraft wurde. Nicht die Methode der Empfängnisverhütung als solche war damals das Strafwürdige, sondern die Tatsache, daß sich Onan dem konkret für ihn anstehenden Gebot der Levirats- oder Schwagerehe entzog. Nach Dtn 25, 5–10 bestand für jeden Israeliten die Pflicht, der Witwe seines kinderlos verstorbenen Bruders Nachkommen zu zeugen und somit auch dem Geschlecht des Bruders ein Fortleben bis zum Erscheinen des Messias zu sichern. Diese Pflicht konnte von der Witwe durchaus auf dem Klagewege vor den Ältesten eingefordert werden. Onan nun entzieht sich dieser Rechts- und Liebespflicht gegenüber seinem kinderlos verstorbenen Bruder und empfängt dafür von Gott die gerechte Strafe.

Wer die Verurteilung der sogenannten Onanie nur mit einer Verschwendung von zeugungsfähigen Spermien („Samenvergeudung“) begründen und als „unnatürlich“ bezeichnen möchte, muß zunächst den Einwand hinnehmen, daß doch gerade die Natur reich an Verschwendungen ist; sie vergeudet Millionen von Samen, damit wenigstens gelegentlich einer davon das Ziel erreicht. Er gerät zudem in Verdacht, noch der aristotelischen und mittelalterlichen *Zeugungsbiologie* anzuhängen, wonach nur der Mann positiv zur Zeugung neuen Lebens etwas beisteuere und der männliche Same als einziges Zeugungselement bereits den ganzen Menschen keimhaft (*homo in potentia*) enthalte. So gesehen, stellt allerdings jede „Samenvergeudung“ einen Angriff auf ein Menschenleben dar und stände – was ihre Sündhaftigkeit beträfe – direkt hinter dem Mord, wäre also ein „*vitium contra naturam*“.⁶⁸ Die Unhaltbarkeit dieser These ist nicht bloß von der Biologie, sondern inzwischen auch genügend von der Anthropologie und Theologie bezeugt. Das aber bedeutet nicht, daß damit die *masturbatorischen Handlungen* eine Rechtfertigung erfahren haben.

Die Beurteilung der *Masturbation* wird sich vielmehr aus der gesamten *Grundhaltung* des einzelnen und aus der Struktur menschlicher Geschlechtlichkeit als ganzer ergeben müssen. Nicht die „Samenvergeudung“ oder die Tatsache, daß der männliche Samen seinem „normalen Zweck“ entfremdet wird, auch nicht

einmal die erlebte Lust als solche verleihen in erster Linie dem autoerotischen Verhalten fragwürdigen Charakter, sondern die Tatsache, daß ein solches Tun auf die Dauer den Menschen zu blockieren vermag und so der Entfaltung seiner Güte, seiner rechten Zuwendung zum Nächsten und der menschlichen Liebe als solche widerspricht, ja daß es eine Verfälschung der dem Menschen aufgetragenen Liebesbefähigung darstellt. Zudem kann eine narzißtische Fixierung zu psychischen Störungen oder abartigen Formen der Sexualbetätigung (Homosexualität) führen.⁶⁴

Während der Zeit der *Pubertät*, in der der heranwachsende junge Mensch noch stark in sich versponnen und den anderen gegenüber verschlossen lebt, wird man ein autoerotisches Verhalten als Entwicklungsstufe bewerten; gerade der junge Mann vermag oft die plötzlich aufbrechenden sexuellen Triebkräfte zunächst noch nicht richtig zu beherrschen und macht sich selbst vorschnell zum Gegenstand der „libido“. Wenn in diesem Falle die Psychologen eine gewisse „*Entdramatisierung*“ fordern⁶⁵, so kann dies der Theologe durchaus unterstreichen; er wird heute nicht mehr unterschiedslos jede einzelne selbstbefriedigende Handlung als schwere Verfehlung bezeichnen. Trotzdem sollte man dem Betroffenen den „Aufruf“ eines solchen Verhaltens aufzeigen, damit nicht eine falsche narzißtische Fixierung erfolgt und in spätere Jahre mitgeschleppt wird. Gerade vom heranwachsenden und reifenden jungen Menschen wird ein Aufbruch aus seiner Ich-Versponnenheit und eine echte Zuwendung zum anderen Partner, zur Umwelt und zu den ihm zugewiesenen Menschen verlangt. Wo sich jedoch ein autoerotisches Verhalten in exzessiver Weise über die Zeit der Pubertät hinaus fortsetzt und den Betroffenen in seiner Egozentrik verharren läßt, wird es zum Symptom einer Krise im Personsein schlechthin und zum Ausdruck eines infantilen oder neurotischen Charakters.

Der vor- und außereheliche Geschlechtsverkehr

Die Moraltheologie und die katholische Kirche stehen mit ihrer grundsätzlichen Ablehnung des *vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs* keineswegs allein. Sie sind sich darin mit wei-

ten Kreisen evangelischer Theologen wie auch der angelsächsischen Christenheit einig.

Der britische Kirchenrat (British Council of Churches) hat im Herbst 1966 folgende Resolution gefaßt: „Der Rat ist zwar einerseits der Überzeugung, daß Christen immer Mitgefühl mit solchen haben müßten, die hinter den höchsten Anforderungen zurückbleiben, und sie weder verdammen noch Nachsicht üben sollten, aber er bejaht andererseits die christliche Forderung, daß Geschlechtsverkehr nur innerhalb der Ehe stattfinden sollte. Er glaubt, daß die Erfüllung dieser Forderung dem Willen und der Absicht Gottes entspricht, und daß Gnade und Kraft all denen als Hilfe zur Verfügung stehen, die die anstrengenden, aber lohnenden Anforderungen zu erfüllen trachten.“⁶⁶ Mit der Annahme dieser Resolution lehnte der britische Kirchenrat gleichzeitig den Bericht des Arbeitsausschusses, der eigens für diese Thematik angesetzt war und von 1964 bis 1966 darüber beraten hatte, aber zu keinem klar umrissenen Ergebnis gekommen war, ab. – Der Präses der Evangelischen Kirche in Nordrhein-Westfalen, D. Dr. Joachim Beckmann, hat im Vorwort zur deutschen Ausgabe dieses Arbeitsberichtes den dringenden Wunsch ausgesprochen, „daß es der Evangelischen Kirche in Deutschland gelingen möge, in absehbarer Zeit das seit langem fällige Wort zu den sexualethischen Fragen unserer Zeit zu sagen“.⁶⁷ Seine Forderung nach einer kirchlichen Stellungnahme begründet er folgendermaßen: „Kann man die Verantwortung für die getauften, konfirmierten und getrauten Gemeindemitglieder angesichts der Verwirrung, die offenkundig über die heutige Gesellschaft gekommen ist, damit erfüllen, daß man konkrete Stellungnahmen verweigert und den Eindruck erweckt, als sei von der Kirche – aus welchen Gründen auch immer – nichts dazu zu sagen? Es ist kein Wunder, wenn sich die Menschen dann anderswo Rat holen, da die Kirche ihnen die seelsorgliche Hilfe durch Schweigen versagt.“

Inzwischen hat im Frühjahr 1971 eine Kommission der evangelischen Kirche in Deutschland eine Denkschrift erarbeitet und darin auch zum Problem des *vorehelichen Geschlechtsverkehrs* ausführlich Stellung bezogen⁶⁸. Es heißt darin:

„Gegenwärtig werden geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe – wenn auch unter bestimmten Vorbehalten – in der Gesellschaft

gebilligt. Die Kirche steht vor der Frage, wie sie sich zu dieser Tatsache stellen soll. In der christlichen Ethik herrscht die einheitliche Überzeugung, daß volle geschlechtliche Partnerschaft ihren Ort in der Ehe hat. Doch wird auch die Notwendigkeit anerkannt, sexuelle Entwicklungsprozesse differenziert zu sehen. Daher wird Geschlechtsverkehr verlobter oder fest befreundeter Paare in einer ganzheitlich-personalen Beziehung, die mit der Absicht auf Dauer verbunden ist, grundsätzlich anders gesehen als das „Ausprobieren“ mit wechselnden Partnern“ (n. 38).

In der Auslegung biblischer Aussagen zum Verhältnis von Mann und Frau konnte man in dieser Kommission offensichtlich nicht zu einer einheitlichen Meinung gelangen, sondern zitierte drei unterschiedliche Auslegungen und Folgerungen:

a) Die einen folgern aus den Aussagen des Herrn und dem biblischen Gebot auch heute noch eine Ablehnung des Geschlechtsverkehrs Unverheirateter – in der Überzeugung, „daß genereller Verzicht für junge Menschen leichter ist als eine Entscheidung von Fall zu Fall, deren eigentliche Motive oft erst hinterher erkannt werden und deren Folgen für den Partner und die Umwelt nicht voraussehbar sind“.

b) Nach Meinung anderer kann die Selbstverantwortung der jungen Menschen nur wachsen, wenn auf verbindliche Weisungen für das sexuelle Verhalten vor der Ehe verzichtet wird. Dabei bleibt die Freiheit und Verletzlichkeit des Partners zu respektieren; das ganzheitlich-personale Verhältnis soll nicht in Frage gestellt werden.

c) Zwischen diesen beiden gegensätzlichen Auffassungen liegt jene vermittelnde Aussage, „daß die Gebote Gottes zwar als Angebot zur Ordnung menschlichen Lebens und Zusammenlebens zu bejahen sind, aber da sie unter ständig wechselnden gesellschaftlichen Bedingungen ausgelegt werden müssen, lasse sich aus ihnen keine eindeutige Weisung für jeden Einzelfall ableiten. Daher fällt die Entscheidung in die Verantwortung der Partner, in welchem Abschnitt der Entwicklung ihrer Beziehung zur Ehe hin sie den Geschlechtsverkehr aufnehmen“ (n. 39).

Zur Schuldfrage

Bezüglich der *Schuldfrage* wird man bei Verstößen gegen das 6. Gebot die heute vorliegenden tiefenpsychologischen Erkenntnisse berücksichtigen und darum des öfteren, selbst bei sachlich schweren Verfehlungen, auf Grund einer schweren Beeinträchtigung der Erkenntnis- oder der Willenskraft eine „imperfectio actus“, d. h. eine *Wundsünde* konstatieren müssen.⁶⁹ Man sollte weiterhin auch unterscheiden, ob der Betroffene noch ernsthaft mit den persönlichen Schwierigkeiten im geschlechtlichen Bereich ringt, oder ob er sich bereits willenlos schlechthin treiben läßt; verhängnisvoll wäre es, wenn er eine Formung und Integration seiner Sexualität grundsätzlich bestreitet und ablehnt. Bereits der hl. Thomas von Aquin machte im Bereich der geschlechtlichen Verfehlungen einen Unterschied zwischen Sünden aus Schwachheit bzw. Unenthaltbarkeit (*incontinentia*) und Sünden aus Bosheit bzw. auf Grund einer Ablehnung der gottgewollten Ordnung: der eigentlichen Unmäßigkeit (*intemperantia*). Da die Sünde vornehmlich im Willen und in der Neigung des Willens zur Sünde besteht, wertete Thomas die Bosheitssünde bzw. die Sünde auf Grund der Unmäßigkeit bedeutend schwerer als die aus einer vorübergehenden Leidenschaft hervorbrechende Verfehlung der Unenthaltbarkeit.⁷⁰

Mit Recht wurde in jüngster Zeit von Theologen die Frage aufgeworfen, ob man nicht analog zum Unterschied zwischen Glaubensschwierigkeiten (die nicht als Sünde zu werten sind) und Glaubenszweifeln (als der Sünde gegen den Glauben) auch im geschlechtlichen Bereich zwischen *sexuellen Schwierigkeiten* und *eigentlichen sexuellen Verfehlungen* unterscheiden sollte.⁷¹

Man wird die Verfehlungen im geschlechtlichen Bereich nicht als die schwersten Sünden bewerten; jedoch dürfen sie auch nicht bloß als „Bagatellen“ angesehen werden; denn sie können doch unter Umständen in erheblicher Weise die menschliche Liebesfähigkeit und die Persönlichkeitsentfaltung beeinträchtigen.

6. ÜBERLEGUNGEN ZUR SEXUALPÄDAGOGIK

Grundrichtung einer Geschlechterziehung

Eine christliche Wertung des Menschen, seiner Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit, verbietet es, das Geschlechtliche aus der persönlichen Verantwortung herauszulösen und in einer sittlich unverbindlichen Art zu erklären und rein triebhaft zu betätigen. Die Tendenz gerade dieser Sphäre zur *Eigengesetzlichkeit* fordert die Wachsamkeit des Menschen und ein ständiges Bemühen um die Integration bzw. Einordnung dieser Kräfte in das Personganze. Erst dann erfährt die Geschlechtskraft auch ihre positive Bedeutung für die Entfaltung der Persönlichkeit des einzelnen. Eine Formung der Triebkräfte und eine Erziehung zu recht verstandener Liebe kann jedoch nur gelingen, wenn sie mit einer Askese, einer Triebbeherrschung und -meisterung verbunden ist, die den Raum für die mitmenschliche Begegnung freilegt. Auch die *Liebesbeziehung* zwischen Mann und Frau wird erst dann richtig gelingen, wenn sie zunächst eine Phase der sexuellen Distanz durchlaufen hat.⁷²

Die Caritas, die Kindesliebe, die bräutliche Liebe und die Naturregung des geschlechtlichen Triebes tragen eine je andere Erlebnisqualität und innere Ausrichtung und weisen auf einen eigenen seelischen Wurzelgrund hin.⁷³ Das macht es erforderlich, den jungen Menschen kritisch mit den verschiedenen Gehalten des Wortes „*Liebe*“ vertraut zu machen.

Eine rechte *Geschlechterziehung* wird auch das Augenmerk auf eine den jeweiligen Altersstufen und Lebenssituationen entsprechende Wesensschau des Menschen und seiner Geschlechtlichkeit richten müssen; sie sollte diese so überzeugend darstellen, daß der junge Mensch etwas von der ganzheitlichen Bedeutung und der personalen Tiefenwirkung des geschlechtlichen Aktes ahnt. Die *Begegnung der Geschlechter* setzt eine bestimmte *Lebensreife* voraus; vor allem muß der junge Mensch erst lernen, den andersgeschlechtlichen Partner nicht bloß von seiner geschlechtlichen Bestimmtheit her zu sehen. Die Keuschheit als rechte Grundhaltung läßt sich für die jeweiligen Lebensstufen sinnvoll

aufzeigen; sie besitzt eine andere Bedeutung im Kindesalter, eine andere in der Pubertät; wieder anders ist sie in den Jahren der vorehelichen Bekanntschaft und Liebesbegegnung, anders in der Ehe und in der Verwirklichung der ehelichen Lebensgemeinschaft; sie ist auch anders für den ehelos lebenden Erwachsenen und für den um Christi willen jungfräulichen Menschen.⁷⁴

Wo sich eine Geschlechterziehung auf eine bloße Wissensvermittlung beschränkt, fällt sie jenem sokratischen Irrtum zum Opfer, der Wissen für tugendhaft hält; gerade heute wird man auf die Gefahr eines solchen Mißverständnisses aufmerksam machen. Eine Belehrung, die nicht gleichzeitig eine Einführung in ein tieferes Verständnis des ganzen Menschen, in seine wachsende Verantwortung und in sein sittliches Verhalten in sich schließt, vermittelt nur ein gefahrbringendes Wissen, das die bloße Neugier des jungen Menschen anreizt, schließlich zum Experimentieren veranlaßt und gegebenenfalls zu verhängnisvollen Fehlhaltungen und Fixierungen führt. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint jede kollektiv vorgenommene Wissensvermittlung über geschlechtliche Funktionen („Aufklärung“!), die sich lediglich mit der Darstellung rein biologisch-physiologischer Sachverhalte begnügt, äußerst problematisch. Erziehung umschließt eben stets auch Führung, Formung und Bildung des ganzen Menschen. Erst jenes Wissen, das in die gesamte Erziehung eingebettet wird, kommt auch der menschlichen *Persönlichkeitsentfaltung* zugute. Solange man dem jungen Menschen eine verständnisvolle Einsicht in den Sinn und in die Bedeutung der Geschlechtlichkeit noch nicht vermitteln kann, wird man ihm die für sein Verhalten geforderten Grenzen mehr oder weniger „*autoritativ*“ angeben müssen; nur darf eine solche „Führung“ nicht autoritär erfolgen, noch kann sie sich mit einer bloßen *Bewahrungsmethode* begnügen. Gewisse Tabus besaßen früher durchaus eine Schutzfunktion: Insoweit eine tiefgehende Begründung noch nicht möglich war, bewahrten sie vor einer völligen Ziellosigkeit und sicherten dem Menschen eine bergende Begrenzung. Wo eine Erziehung mit dem Tabu auch die von diesem gesetzten Grenzen aufhebt und an dessen Stelle eine Bindungslosigkeit propagiert, verfehlt sie sich wesentlich an der ihr gesetzten Aufgabe der

rechten Menschenführung. Wer nie den bergenden Charakter der Grenze erfahren hat, gerät ebenso in eine *Fehlhaltung* oder Angstneurose wie jener, der umgekehrt nur die Grenzen sieht.

Jede Erziehung wird jedoch mit Zunahme der geistigen und körperlichen Reife eines Menschen auch die sachgemäßen Gründe für die bestehenden Grenzen, d. h. den Sinn der einzelnen *sittlichen Normen* aufzeigen und damit zu einer Vertiefung, zu einer innerlichen Begründung und schließlich zu einer personalen An- und Aufnahme der sittlichen Forderungen anleiten.⁷⁵ Dies setzt voraus, daß der Erzieher selbst das entsprechende christliche Menschenbild besitzt und auch in seinem Verhalten lebt. Nur so vermag er es auch den ihm Anvertrauten lebendig zu vermitteln.

Theologische Kritik an zeitgenössischen Entwürfen einer Sexualmoral

Der Christ weiß sich dem Aufruf des Herrn zu einer neuen Freiheit verpflichtet. So wenig er im Neuen Testament einen *Kodex* konkreter sittlicher Normen vor sich hat, so sehr aber verpflichten ihn doch die in diesen Offenbarungstexten angelegten *Grundaussagen* über den Menschen, sein Verhalten und sein Ziel. Aus echter Sorge um den in seiner Ganzheit und Selbstverwirklichung auch heute noch weiterhin gefährdeten Menschen wird darum jeder Entwurf gesellschaftlicher Normen, der den Anspruch auf Anerkennung stellt, entsprechend kritisch zu prüfen sein.

Vielleicht könnte man auch im Zusammenhang mit der Frage nach einer christlich verstandenen Sexualmoral von einer „*Theologie der Krisis*“ sprechen – einer Theologie, die jeden Humanismus und jede Religion dort entlarvt, wo sie sich als Tarnkappe einer Vergewaltigung des Menschen oder einer *Scheinbefreiung* (im Dienste einer noch größeren Knechtung oder Auslieferung des Menschen an instinktmäßig nicht genügend gesicherte Triebkräfte) erweist –, gleichviel, ob dies im kapitalistischen und imperialistischen Daseinskampf, in einer der vielfältigen ideologi-

schen Entwürfe marxistischer Prägung oder in anarchistischen Befreiungsversuchen der Fall ist.

Sicherlich weiß sich auch die Theologie in der Gefahr einer Verengung und Vergesetzlichung des Menschen oder einer verkürzten Darstellung sittlicher Weisungen; auch sie bedarf der Kritik von außen. Sie selbst aber wird wiederum auf Grund der im Neuen Testament verkündeten und begonnenen wahren *Befreiung* des Menschen die gesellschaftlichen Entwürfe kritisch prüfen. In diesem *dialektischen Verhältnis* (als die beiden Pole: das stets neu zu überprüfende christliche Verständnis vom Menschen und die jeweils neu zu kritisierenden gesellschaftlichen ethischen Entwürfe) werden sich die Überlegungen einer *theologischen Ethik* bewegen. Gerade darum ist auch das Gespräch der Theologie mit den übrigen den Menschen betreffenden Disziplinen wesensnotwendig. Die Theologie bleibt darum offen für die ihr gestellten kritischen Fragen, wird aber ihrerseits jedes Modell einer Sexualethik auf seine Tragfähigkeit hin befragen.

Unter diesem Gesichtspunkt ergibt sich auch notwendigerweise das Gespräch des Moraltheologen mit den verschiedenen Wissenschaftlern und Praktikern und eine kritische Prüfung der von diesen vorgelegten sexualethischen Entwürfen. Angesichts der oben aufgezeigten Tendenzen sollen im folgenden einige der heute propagierten Thesen hinterfragt werden:

1. Aus Sorge um den ganzen Menschen muß der Theologe ein Fragezeichen setzen hinter die These des Psychologen: der Geschlechtlichkeit komme ein Eigengehalt zu, der ihren Gebrauch grundsätzlich auch dann als sinnvoll und gerechtfertigt erscheinen läßt, wo sie weder im Dienst der Fortpflanzung noch im Dienst der Liebe steht. Dies heißt einer *Trennung* von Geschlechtlichkeit und Liebe das Wort reden! Wird damit nicht doch der altruistische Bezug des Menschen und seiner Geschlechtlichkeit, die ja den Menschen wesentlich auf das Du ausrichtet, geleugnet? Wird hier nicht einer *Selbstgenügsamkeit* Vorschub geleistet und der Mensch einer Einsamkeit überantwortet?

Es geht doch nicht darum, ob unter Umständen eine Aktuierung

der Geschlechtlichkeit im Sinne der Masturbation oder auf anderweitige Weise auch ohne sittliche Schuld erfolgen kann (die Schuldfrage im einzelnen zu beurteilen, ist etwas anderes!), sondern um die Frage nach dem Sinngehalt und nach der objektiven Rechtfertigung eines Tuns, das – so es sachlich gerechtfertigt ist – in einer Erziehung auch empfohlen werden kann und darf. „Sex ohne Liebe“ dürfte letztlich zu *inhumanem Verhalten* führen.

2. Wenngleich in den meisten sexualethischen Thesen oft und oft von Liebe, unter Umständen auch von einer personalen Sicht der Geschlechtlichkeit gesprochen wird, so erscheinen die sittlichen Kategorien in bezug auf das Du doch oft nur forensisch, das heißt, sie gehen auf die äußeren Bedürfnisse des anderen ein und fordern eben die Rücksichtnahme auf die Freiheit des Partners. Eine solche Rücksichtnahme – etwa im Sinne von Alex Comfort: „Du sollst nie die Gefühle des anderen verletzen und nie ein unerwünschtes Kind zeugen“ – vermag eine äußerste Grundlage für das sittliche Verhalten zu umschreiben; doch ist damit noch keineswegs eine Isolierung oder Egozentrik des eigenen sexuellen Verhaltens überwunden. Wenn Sexualität einen *Eigenwert* besitzt, wenn Sex auch ohne Liebe sinnvoll ist, dann kann nach einem solchen Entwurf auch die geschlechtliche Begegnung zweier Menschen ohne Liebe vollzogen werden, wobei eben der eine sich des anderen spielerisch, unter Umständen auch „zur eigenen Befriedigung“ bedient. Wird ihm aber nicht gerade dadurch jene tiefste *personale Erfüllung* der mitmenschlichen Begegnung versperrt? Wird nicht letztlich doch der Partner zum Objekt der eigenen Befriedigung?

Häufig begegnet man recht undifferenzierten Aussagen über die menschliche Geschlechtlichkeit. So stellt E. Ell zur Sexualität folgende 10 Thesen auf:^{75a}

1. Sex ist gesund;
2. Sex läßt gut schlafen;
3. Sex erhält jung;
4. Sex entspannt;
5. Sex ist schön;
6. Sex macht stolz;
7. Sex befriedigt Ur-Bedürfnisse;

8. Sex schenkt Lebensfreude;
9. Sex schenkt Lust;
10. Sex schenkt Ekstase.

Doch tragen sie eindimensionalen Charakter und entsprechen einer oberflächlichen Sicht des Menschen und menschlichen Verhaltens. Man könnte unter Umständen durchaus diese Thesen auch umkehren: „Sex macht krank und alt, vermittelt nicht die gesuchte Erfüllung, macht häßlich, minderwertig usw.“ –, und zwar immer dann, wenn eben Sexualität nicht in ihrer Vielschichtigkeit, in ihren tieferen Dimensionen gesehen wird, sondern als Eigenwert und „ohne Liebe“ realisiert wird.

3. Man sollte sich auch vor einer „Schwarzweiß-Malerei“ hüten, indem man auf eine kasuistische Moraltheologie von gestern zurückgreift (unter Außerachtlassung der neuen Ansätze in der Moraltheologie) und sich somit einen Popanz aufbaut, eine Art Sündenbock, den man für alle Fehlentwicklungen in der Sexualmoral der Vergangenheit verantwortlich macht. Hier wird leicht einer Theologie etwas „in die Schuhe geschoben“, was nicht genuin theologisch begründet ist, sondern außerchristlichen abendländischen Einfluß darstellt oder was unglücklichen persönlichen Erfahrungen mit sogenanntem „christlichem Verhalten“ entspringt und nicht genügend verarbeitet wurde. Der Gefahr, einer christlichen Ethik alle *Tabus einer Sexualmoral* zuzuschieben und auf sie auch persönliche mißliche Erfahrungen zu projizieren, sind schon manche Kritiker einer Moral erlegen. Wenn darum von seiten der Psychologen auch von einer „Moral der unabänderlichen Normen“, von einer „statischen Moral“, von einer „Datumsmoral“, einer „Aktmoral“ und einer „mörderischen Lehre“ gesprochen wird, so werden dabei die Ansätze einer Normenbegründung innerhalb der Moraltheologie der letzten Jahre völlig übersehen. Es wird ein verzerrtes Bild als Popanz erstellt, das dann um so massiver bekämpft werden kann.

4. Der Moraltheologie wird vorgeworfen, sie sei eine Moral für den Idealfall, insofern sie das Sexualleben an die Ehe binden

möchte; der Psychologe aber fragt dann kritisch: „Ist das perfekte Norm für alles konkrete Sexualverhalten?“^{75b}

Gerade die Ausführungen über die im Neuen Testament angelegten sittlichen Weisungen, die der Christ als verbindliche Auftrufe des Herrn versteht, ohne sie zum Gesetz zu machen, lassen deutlich werden, daß sich eine theologische Ethik nicht mit einigen konkreten gesellschaftsbedingten *Verkehrs- und Verhaltensregeln* begnügen kann und darf. Sie lebt aus der *Spannung* zwischen einem dem Menschen gestellten *Ziel und dem realen Verhalten* bzw. auch Zurückbleiben des Menschen hinter diesem Ziel. Wer die Spannung zwischen Realität und Idealität schlechterdings aufgeben möchte und nur noch um eine Reglementierung des konkreten Verhaltens bemüht ist, begnügt sich mit einer Moral der Faktizitäten, wird aber dem Menschen als Menschen nicht gerecht. Gerade aus der *Dynamik* des faktischen Verhaltens und dem jedem Menschen gestellten Ziel, auf das hin er sich immer wieder auf den Weg begibt, erwächst nicht nur kulturelles Schaffen, sondern die Eigenart der sittlichen Persönlichkeit überhaupt. Dank dieser Spannung zwischen einem Hochziel menschlichen Verhaltens und der Realität bleiben in der Gesellschaft Tugend, Kultur, Verantwortung als unabdingbare Forderungen und zu schützende *Werte* bestehen, ohne die eine Gesellschaft der Unmenschlichkeit ausgeliefert wäre.

5. Was besagen folgende Thesen, die ein Psychologe kürzlich „als Christ“ zum Thema „Gott und Geschlecht“ aufstellte: „Gott und Geschlecht sind keine Gegensätze. Nur das Bild von Gott und das Bild der Sexualität sind Gegensätze. Beide Bilder aber sind von Menschen gemacht. Wir müssen die Bilder von Gott und Geschlecht beseitigen!“^{75c} – Soll hier das Bild von Gott oder etwa auch Gott selbst als rein innerpsychische Projektion des Menschen verstanden werden? Man könnte sich meines Erachtens die These noch gefallen lassen: Gott und Mensch sind keine Gegensätze! Aber kann ich überhaupt so undifferenziert von Gott und Geschlechtlichkeit sprechen? Wenn zur menschlichen Sexualität Reflexionen eines „christlichen Psychologen“ vorgelegt werden, muß sich der Psychologe auch auf sein Gottesbild befragen lassen. Ist dieses Gottesbild wirklich das christliche Bild – nicht zuletzt wird ja

auch von diesem Bild des menschengewordenen Gottes, das aber auch die Unheilssituation dieser Welt zu berücksichtigen hat, das Bild vom Menschen bestimmt werden.

6. Man kann sicherlich der christlichen Sexual- und Ehemoral der Vergangenheit verschiedene Vorwürfe machen (Geschlechts- und Leibfeindlichkeit, Ablehnung der Lust, einseitige oder ausschließliche Herausstellung des Fortpflanzungsgedankens, patriarchale Unterordnung der Frau unter den Mann). Doch es wäre unsinnig und zudem unhistorisch, wollte man diese Vorwürfe einem biblisch angelegten christlichen Verständnis des Menschen schlechterdings zuschreiben. Jeder Historiker weiß, inwieweit im Verlaufe der Geschichte *fremdartiges Gedankengut in ein christliches Leib- und Eheverständnis eingedrungen* ist. Ob es ein gnostisches Menschenbild war, das einer Minderbewertung des Leiblichen Vorschub leistete, ob es das römisch-rechtliche Naturverständnis mit der einseitigen Herausstellung des Zeugungsgedankens („natürlich“ ist das, was allen Lebewesen gemeinsam zukommt – hinsichtlich der Aktuierung der Geschlechtskräfte eben die Fortpflanzung!), ein in der Stoa begründetes statisches Naturrechtsverständnis oder eine stoische Minderbewertung der Lust („nichts um der Lust willen tun!“) war, oder ob es alttestamentliche kultische Reinheitsvorstellungen waren, die geschlechtliches Verhalten als „verunreinigend“ ansahen – derartige Gedanken prägten weithin abendländisches Denken; sie sind jedoch keineswegs christlich begründet und darum auch nicht haltbar. Von derartigen Einflüssen können wir heute durchaus eine theologisch begründete Sexualmoral befreien.⁷⁶ Es hieße jedoch den Teufel mit Beelzebub austreiben, wollte man nicht an die Stelle derartiger überholter Normierungen ein *vertieftes Verständnis des Menschen* stellen. Mit einigen pragmatischen Patentlösungen, wie sie oft als sittliche Kategorien im Bezug auf das eigene Ich und auf das Du vorgeschlagen werden, ist noch kein genügender Entwurf für eine Humanisierung der Sexualität gegeben.

Solange der Psychologe die von ihm gegebenen Aussagen nicht verabsolutiert, sondern seinerseits offen ist für weitere, unter Umständen wesentliche Ergänzungen, die für das sittliche Ver-

halten (als ganzmenschliches Verhalten) als wesentlich erscheinen, können auch seine Aussagen als Teilaspekte akzeptiert werden. Sobald sie jedoch den Anspruch eines ethischen Modells erheben, werden sie – gerade wegen der vorliegenden Grenzüberschreitung – auf die heftige Kritik des Theologen stoßen. Eine so konzipierte „Sexualmoral“ müßte sich wahrhaftig den Vorwurf einer „Pars-pro-toto-Ideologie“ gefallen lassen. Sie würde dem Menschen als Menschen nicht gerecht.

Zusammenfassend werden nun im folgenden abschließenden Teil des ersten Kapitels zwölf Thesen zur Sexualethik und zur Sexualpädagogik aufgestellt.

7. ZWÖLF THESEN ZUR SEXUALETHIK UND ZUR SEXUALPÄDAGOGIK

1. Positive Grundeinstellung zur Sexualität

Insofern der ganze Mensch geschlechtlich geprägt ist, kann eine Sexualpädagogik nur im Rahmen einer sittlich-personalen Gesamterziehung fruchtbar verwirklicht werden. Die Geschlechtlichkeit in der je eigenen geschlechtsspezifischen Form gehört zum Mann und zur Frau schlechthin. Das Ja zur eigenen Geschlechtlichkeit und zur Sexualität sowie ein unbefangenes Verhältnis hierzu – erst recht von seiten des Erziehers – bleiben Grundlage und Voraussetzung jeder rechten Formung des jungen Menschen.

2. Zur Integration der Sexualität

Die menschlichen Geschlechtskräfte erschöpfen sich nicht in einer *funktionalen* Betätigung. Ihre Offenheit und Plastizität sowie ihr Antriebsüberschuß weisen auf die Aufgabe des Menschen hin, diese „*Lebenswirklichkeit*“ ernst zu nehmen, zu entwickeln und harmonisch in das individuelle und gesellschaftliche Leben des Menschen einzuordnen. Weder eine Überbetonung noch eine

Unterdrückung, weder die Ausklammerung noch die Ausbeutung der geschlechtlichen Kräfte wird dieser menschlichen Aufgabe gerecht.

3. Zur Wertung sexueller Betätigung

Der Jugendliche steht zunächst oft unvermittelt den in ihm aufbrechenden vitalen Kräften gegenüber; er bedarf der Hilfe. Eine *Tabuisierung* oder eine *falsche Mystifizierung* der Sexualität ist zu ersetzen durch eine *sachgerechte Vermittlung* der notwendigen Kenntnisse, durch eine unbefangene Einführung in die Lebensfragen des Menschen und durch Hinführen zu einem Wert-erleben. Weder die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung menschlicher Geschlechtlichkeit noch auch nach dem Ziel menschlichen Lebens darf ausgeklammert werden. Geschlechtliche Erziehung ist darum nicht völlig *weltanschauungsfrei*, erst recht nicht *wertfrei*. Unter den verschiedenen Voraussetzungen einer pluralen Gesellschaft wird man sich zumindest auf einige Grundlagen einigen müssen, die für das Gelingen gemeinschaftlichen Lebens und für die Entfaltung der Persönlichkeit unbedingt zu fordern sind. Dazu gehört sicherlich auch, daß sexuelle Betätigung nicht einfach als wertneutral angesehen werden darf. Es geht nicht nur um eine biologische Gegebenheit oder um die Steuerung gewisser Triebbedürfnisse, sondern um ein *ganzmenschliches Verhalten*.

4. Vertieftes Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit

Sexuelle Betätigung „betrifft“ den Menschen in einer tieferen Weise als etwa die Befriedigung des Nahrungstriebes. Sie kann darum nicht unter Außerachtlassen der *personalen Bindungen* gewertet werden. Aus christlicher Sicht muß eine grundsätzliche Trennung von Sexualität und Liebe abgelehnt werden. – Sinkt Sexualität zum bloßen Genußmittel herab, dürfte sich bald eine Verflachung und ein Sinnverlust menschlichen Verhaltens einstellen. Nicht die Erfüllung vitaler Naturbedürfnisse als solcher,

sondern die Gestaltung der *zwischenmenschlichen Liebesbeziehungen* und die Humanisierung geschlechtlichen und sexuellen Verhaltens bleiben dem Menschen aufgegeben.

5. Der transzendente Charakter menschlicher Geschlechtlichkeit

Die Geschlechtlichkeit weist den Menschen über sich selbst hinaus auf die Begegnung mit dem Du. Sie entspricht der *sozialen* Struktur menschlichen Lebens und dient der *Befreiung* des Menschen aus seiner Isolation und aus einem bloß selbstbezogenen Streben, ja sie ermöglicht erst seine rechte Selbstwerdung und Reifung. Geschlechtliches Verhalten bedarf darum einer *sinnvollen Ordnung* für das menschliche Zueinander, indem gleichzeitig die Verantwortung vor dem Mitmenschen, vor der Gemeinschaft und vor der menschlichen Zukunft einbezogen wird. Geschlechtliche Erziehung wird darum Hand in Hand mit einer Erziehung zu *personaler Liebe* und zu *Verantwortung* der Liebespartner füreinander und vor der Gesellschaft gehen. Ziel bleibt die Befähigung zu einer personalen Liebe, die auch in schwierigen Situationen des Lebens tragfähig bleibt (Treue). Bloße Wissensvermittlung über geschlechtliche Funktionen ist unzureichend.

6. Geschlechtsverkehr – personale Liebe – Aufrichtigkeit

Angesichts zahlreicher fragwürdiger Leitbilder, die unter dem Sammelbegriff „Liebe“ angepriesen werden, sollte der Jugendliche kritisch mit den verschiedenen Gehalten dieses Wortes vertraut gemacht werden. *Innere Wahrhaftigkeit* bzw. Aufrichtigkeit auch in der geschlechtlichen Begegnung sind hierbei von Bedeutung, damit keine falschen Erwartungen geweckt und fragwürdige Beteuerungen in die Begegnung eingebracht werden. Dabei gilt es auch den zeichenhaften Charakter des leiblichen (sexuellen) Verhaltens zu bedenken. Will der Geschlechtsverkehr Ausdruck der *tiefsten Form einer Liebeshingabe*, einer Erfahrung von Lust und Erfüllung zweier Menschen darstellen, will er ein Zeichen

sein, das nicht nur einmal gesetzt wird, sondern auf Wiederholung drängt und erst auf der Grundlage des Bewußtseins der beiderseitigen ganzheitlichen Annahme der Partner zur letzten tiefen Erfüllung führt, so ist der volle Sinn einer solchen Hingabe erst auf der Grundlage einer Bereitschaft zur Bindung und zur Übernahme der Verantwortung gegeben. Ohne die Voraussetzung des *Ehewillens* findet eben eine sexuelle Vereinigung im Grunde genommen unter völlig anderen Bedingungen statt als in der Ehe (auch schon psychologisch gesehen). Ohne Bereitschaft zur Bindung und Übernahme der Verantwortung für den Partner wird die sexuelle Hingabe leicht zur Lüge oder zur Preisgabe. Man sollte darum dem jungen Menschen nicht verschweigen, daß der volle Sinn des Geschlechtsverkehrs den Ehewillen voraussetzt. Erst recht wird der Christ aufgrund der *radikalen Liebesforderung* des Neuen Testaments den ernsthaften Willen zur Übernahme der Verantwortung auf Lebenszeit fordern, soll der Geschlechtsakt wirklich umfassendes Zeichen gegenseitiger Hingabe und Liebe sein und in innerer Wahrhaftigkeit vollzogen werden. Damit wird nicht bezweifelt, daß es durchaus vor und neben der Ehe Geschlechtsverkehr geben kann, dem nicht jeder Gehalt und Sinn fehlt. „Aber man kann sich vor und neben der Ehe nicht verantwortungsbewußt rückhaltlos verschenken. Es kann nicht abgestritten werden, daß ohne den Willen zur vollen Verantwortung füreinander die Hingabe nicht ihren eigentlichen und tiefsten Sinn erfüllen kann . . . So gesehen, ist und bleibt jeder vor- und außereheliche Verkehr im letzten Sinn falsch und ist unter dem Kriterium der radikalen Liebesforderung nicht zu verantworten“^{76a}.

7. Die soziale Verantwortung

Die grundlegende Rolle der humanen Geschlechtlichkeit für die Gesellschaft schließt auch die *soziale Verantwortung* mit ein. Ehe und Familie tragen für das gesellschaftliche Leben wie auch für die Gemeinschaft der Kirche eine wesentliche Bedeutung. Darum genügt für das *Sinnverständnis der Sexualität* nicht der Blick auf die beiden individuellen Partner. Sexuelles Verhalten

besitzt immer auch eine gesellschaftspolitische Seite. Besonders innerhalb sozialistischer und neomarxistischer Kreise hat man, unter Übernahme ideologischer Gedankengänge von Wilhelm Reich und Herbert Marcuse, von sexualpolitischer Erziehung gesprochen und den Kampf für eine sexuelle Befreiung in engen Zusammenhang gebracht mit dem Kampf um eine Beseitigung der „bestehenden repressiven Herrschaftsstrukturen“ und der Produktionsverhältnisse. So fragwürdig die Ansätze und Thesen einer antirepressiven politischen Sexualerziehung auch sind^{76b}, richtig daran bleibt, daß wir den Zusammenhang zwischen sexuellem und gesellschaftlichem Verhalten nicht übersehen dürfen. Das sexuelle Verhalten bedarf darum auch gesellschaftlicher Regelungen. Insofern trägt die Bekundung des Ehwillens keinen rein privaten Charakter; sie wird – soweit dazu die Möglichkeit besteht und nicht besondere Situationen gegeben sind – auch in der Öffentlichkeit entsprechend den vorgesehenen Formen vorgenommen werden. Gleichzeitig stellt sie auch eine Sicherung für den Partner dar. Unter Umständen können jedoch Beginn der Ehe und Heirat (öffentliche Bekundung des Ehwillens entsprechend den vorgesehenen Formen) auseinanderfallen.

8. Der Reifungsprozeß des Jugendlichen

Der Weg zu einer rechten geschlechtlichen und gesamt menschlichen *Reifung* ist langdauernd und oft recht mühsam – er bleibt zudem dem Menschen zeitlebens aufgetragen. Zahlreiche Jugendliche werden erst auf Umwegen und über Teilziele der ihnen gestellten Aufgabe gerecht. Auf dem Wege zur Integration der Sexualität wird es durchaus *Entwicklungs- und Reifungsstufen*, aber auch Krisen und Regressionen geben. Was dabei im Einzelfall jeweils richtig und gut und was sinnwidrig, falsch (und bei innerem Unwertwissen und innerer Bejahung auch sündig) ist, läßt sich nicht durch eine ausgeklügelte Kasuistik feststellen. So sehr man angesichts plötzlich aufbrechender Triebkräfte beim Einzelversagen eine gewisse Entdramatisierung vornehmen und Entwicklungsphänomene nicht jedesmal sofort als schwere Unord-

nung werten sollte, wird man den Betroffenen doch den „Auf-ruf“ solchen Verhaltens aufzeigen, damit sie vor einer fehlerhaften Fixierung bewahrt bleiben. Masturbation bzw. der Versuch, den Sexus mit sich selbst in Erfüllung zu bringen, muß notwendigerweise mißlingen und unbefriedigt lassen, weil Sexualität auf das Du, auf Liebe hingeeordnet bleibt.

9. Unverbindlicher Geschlechtsverkehr

Selbst wenn sich zwei junge Menschen grundsätzlich einverstanden erklären mit einer *unverbindlichen sexuellen Hingabe* in der Form des vorehelichen oder außerehelichen Geschlechtsverkehrs, so sollten sie doch auf die im Unbewußten sich abzeichnenden Erwartungen und Bindungen aufmerksam gemacht werden. Das leibliche Verhalten widerspricht eben doch dem letzten Sinngehalt dieses Aktes. Auch die Rechtfertigung eines „*Ausprobierens*“ trägt nicht, insofern sich gerade das, was Ehe eigentlich sein will, nicht ohne den vorhandenen Willen zur gegenseitigen Annahme und Übergabe erfahren läßt – abgesehen davon, daß personale Bezüge und mitmenschliche Liebe aufgrund des *Eigenwertes der menschlichen Person* nicht „versuchsweise“ ausprobiert werden können.

Wichtiger als die *Techniken* geschlechtlichen Verhaltens bleiben die *psychologischen und personalen Bezüge*, die für das Gelingen und den Bestand einer Ehe von wesentlicher Bedeutung sind.

10. Liebesspiele – Petting

Auf dem Weg zur Ehe wird es durchaus berechtigte Formen einer Liebesbekundung und einer Prüfung der *erotischen und sexuellen Ansprechbarkeit* des Partners geben. Die seelische Verbundenheit zweier Menschen wird durchaus verschiedene Gradstufen haben, wobei eben letztlich die innere Wahrhaftigkeit verlangt, daß nur soviel leiblich bekundet wird, als der einzelne tatsächlich innerlich zu geben bereit ist. Die These „vor der Ehe überhaupt keine erotisch sexuellen Kontakte und nach dem Eheabschluß

alles“ kann heute so nicht mehr festgehalten werden. Auf dem Wege zur Ehe wird der Weg für verschiedene *erotisch-sexuelle Verhaltensweisen* offenstehen, die jedoch nicht einer bloß gezielten sexuellen Befriedigung (Selbstbefriedigung zu zweit!?) dienen, sondern Ausdruck und Bekundung der *Liebe* sein sollten. Wird der Partner lediglich zum „Objekt der eigenen Befriedigung“ degradiert, liegt ein Verstoß gegen seine personale Würde vor (was auch in der Ehe gilt). Dennoch bleibt der volle Sinn der geschlechtlichen Begegnung der Ehe vorbehalten.

11. Die Verantwortung für neues Leben

Es ist *verantwortungslos*, Leben in die Welt zu setzen, für dessen Erziehung nicht die notwendigen Vorbereitungen (wozu auch Mutter *und* Vater als die für die frühkindlichen Jahre wesentlich prägenden Personen gehören) getroffen wurden. Wer sich darum das Recht des *vorehelichen Geschlechtsverkehrs* herausnimmt – das ihm nicht einfachhin zugesprochen werden kann – der sollte zumindest eine nichtzuverantwortende Zeugung neuen Lebens vermeiden. – Wo neues Leben gezeugt wurde, dürfen sich beide Partner dieser Verantwortung nicht mehr entziehen. Dennoch ist ein zu erwartendes Kind noch kein hinreichender und tragfähiger Grund zum Abschluß einer Ehe.

12. Träger der Sexualpädagogik

Träger der geschlechtlichen und sexuellen Erziehung werden an erster Stelle die *Eltern* bleiben. Schule und Gesellschaft leisten hier ergänzende Erziehungsarbeit und werden u. U. subsidiär einspringen.

Insofern es sich bei der geschlechtlichen Erziehung um ein *ganzmenschliches Problem* handelt, in das auch die weltanschauliche Wertung des Unterrichtenden (oft unbewußt) mit einbezogen wird, erschiene es fragwürdig, sie als eigenes Unterrichtsfach einem einzigen Lehrer zuzuordnen. Vielmehr wird sie in den

verschiedenen Fachbereichen – einschließlich der religiösen Unterweisung – zu behandeln sein. Auch der *außerschulischen Geschlechterziehung* (im Rahmen der Jugendarbeit usw.) kommt eine wesentliche Bedeutung zu.

GLEICHGESCHLECHTLICHE ZUNEIGUNG UND HOMOSEXUALITÄT

Im Zusammenhang mit der Strafrechtsreform ist auch die Homosexualität in die Diskussion geraten. Homosexuelle wollen, obwohl Minderheit, nicht mehr länger die gesellschaftlich Diffamierten sein. Ärzte und Psychologen sprechen von einer Veranlagung zur Homosexualität. Kann die Kirche nach solchen Erkenntnissen (wissenschaftlich begründet) ihre Haltung (schwere Sünde, absolvierbar nur dann, wenn mit dem Bekenntnis auch die Absicht des „nicht wieder“ verbunden ist) aufrecht erhalten?

Zahlreiche Christen, die im Katechismus gelernt haben, daß Homosexualität eine der schwersten Sünden sei, wurden durch Nachrichten schockiert, die uns aus Holland erreicht haben, daß „Freundschaftsbünde zwischen Homosexuellen eingeseget wurden“ und daß man sich in der Pastoral auch um diese Menschen kümmert.

Hat die Kirche ihren Standpunkt zur Homosexualität geändert? Kann, wenn Veranlagung zur Homosexualität vorliegt, die alte, starre Haltung aufrecht erhalten werden? Entwickelt sich in der katholischen Kirche auch eine neue Sicht im Hinblick auf die Minderheit der Homosexuellen?

Noch bis vor kurzem stellte das Deutsche Strafgesetzbuch in § 175 die *widernatürliche Unzucht* zwischen Männern unter Strafe, während die lesbische Liebe bzw. gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen Frauen straffrei blieben. 1970 wurden diese strafrechtlichen Bestimmungen jedoch dahingehend abgeändert, daß nur noch die Verführung Jugendlicher oder homosexuelle Beziehungen mit erpresserischen Absichten unter Strafe gestellt werden. Auch katholische Theologen befürworteten teilweise diese Strafrechtsänderung. Nun heißt straffrei noch keineswegs sittlich erlaubt. Dennoch hat sich aber auch in der Frage der sittlichen Bewertung der *gleichgeschlechtlichen Zuneigung* und der Homosexualität in den letzten Jahren eine differenziertere Sicht herausgebildet. Sie soll im folgenden in einigen Thesen angedeutet werden.

1. Eine vom christlichen Gedankengut geprägte Anthropologie geht davon aus, daß *der Mensch grundsätzlich als Mann und Frau, also zweigeschlechtlich von Gott gewollt* (geschaffen) wurde und daß er nach Gottes Willen in der zweigeschlechtlichen Liebe und Hingabe, wie sie sich in der ehelichen Liebe und Treue zweier Partner vollzieht, seine tiefste sexuelle Erfüllung zu finden vermag. Zwar steht jeder einzelne Mensch unter dem *Gesetz der Bisexualität*; d. h. der Mann wie die Frau sind insofern doppelgeschlechtlich, als sie weibliche und männliche Hormone besitzen, wobei nur der jeweilige Hormonanteil verschieden ist und entsprechend dominiert. So finden sich beim Mann doppelt soviel männliche (androgene) Hormone wie bei der Frau, bei der Frau hingegen etwa fünfmal mehr weibliche (oestrogene) Hormone als beim Mann. Auch die Psychologie redet von der innerpsychischen Doppelverfaßtheit des Menschen, von der Anima des Mannes und dem Animus der Frau als dem gegengeschlechtlichen Bild, das jeweils zu dem eigengeschlechtlichen hinzukommt und angenommen werden muß. Insofern sind Mann und Frau nicht total voneinander verschieden. Ihre geschlechtliche Ausprägung erfährt durchaus eine entsprechende Beeinflussung von Kultur und Gesellschaft. Dennoch bleibt die verschiedene leibliche und seelische Ausprägung und die damit zusammenhängende geschlechtliche Differenzierung des Menschen als Mann und Frau

durch den Wandel der Zeiten hindurch bestehen. Auf ihr gründet auch die Bezogenheit der beiden Geschlechter.⁷⁷ Ohne im einzelnen aus den leiblichen Gegebenheiten sittliche Normen ableiten zu wollen, wird man doch sagen müssen, daß auch die Sexualorgane des Menschen auf die zweigeschlechtliche (heterosexuelle) Hinordnung von Mann und Frau verweisen.

Bereits diese Voraussetzungen lassen eine *homosexuelle bzw. gleichgeschlechtliche Begegnung als abnorm* erscheinen. Sie wird auch nur von einer Minderheit, die allerdings zum Teil auf gesellschaftliche Anerkennung drängt, praktiziert.

2. Die Tatsache, daß nur eine *Minderheit* sich *andersartig* bzw. *normabweichend* verhält, kann als solche noch keineswegs für eine Disqualifizierung eines derartigen Verhaltens oder für eine Ablehnung einer vollen Gleichberechtigung derselben ausreichen. Nicht das Verhalten einer Mehrheit, sondern die grundsätzliche (und nach christlichem Verständnis auch gottgewollte *schöpfungsmäßige*) *Bestimmung des Menschen* erscheint hier als *Maßstab für die Normalität*. Hinzu kommt auch die Erfahrungstatsache, daß gleichgeschlechtliche Paarungen und Verhältnisse weithin im höchsten Maß der Eifersucht ausgesetzt bleiben, daß ständig neue Werbungen und neue Entschlüsse notwendig sind, um die schweifende Begierde einigermaßen zu zügeln, und daß man durchaus nicht nur wegen der gesellschaftlichen Reglementierung, sondern auch wegen dem Mißlingen derartiger menschlicher Beziehungsverhältnisse Kennzeichen der Abnormität glaubt feststellen zu müssen.

3. Die Ursachen einer *gleichgeschlechtlichen Zuneigung* werden sich niemals völlig klären lassen. Es wird weithin offen bleiben, ob im Einzelfall eine gewisse einschlägige Veranlagung gegeben ist oder ob derartige Verhaltensweisen erworben bzw. situationsbedingt oder ob sie schließlich nur Folge einer eigens zu verantwortenden persönlichen Wahl und Stellungnahme sind. Alle drei Komponenten gilt es zu berücksichtigen. Gleichgeschlechtliche Zuneigung kann *konstitutionsbedingt*, ebenso auch *situationsbedingt* und u. U. auch *Folge von Verführung* oder sittlicher Ver-

wilderung sein. Insofern Anlage und Erwerb den Menschen niemals völlig endgültig festlegen, es sei denn, eine neurotische Fixierung liege bereits vor, kann und darf das gleichgeschlechtliche Verhalten nicht ganz menschlicher Verantwortung entzogen werden.⁷⁸

4. Die *vorgegebene Hinordnung* auf einen Partner gleichen Geschlechts (Homotropie) kann auf sehr verschiedenen Ebenen realisiert und intensiviert werden. Liegt der Schwerpunkt auf dem sexuellen und genitalen Bereich, geht es den beiden Partnern vornehmlich um sexuelle Erregung und Lust, so spricht man von *Homosexualität* im engeren Sinne. Hier kommt nur der Typus des gleichen Geschlechts, nicht aber die Person als solche in den Blick. Im Vordergrund steht der eigene sexuelle Genuß, die Kopulation wird gesucht. Ist der Orgasmus erreicht, wird der Kontakt wieder aufgegeben. Derartige Beziehungen haben wenig Tragkraft. Auf dieser rein sexuellen Ebene liegt auch die Problematik der sog. „Strichjungen“.

Liegt jedoch der Akzent wesentlich im *Seelisch-Sinnenhaften*, im Wohlgefallen aneinander, steht die Schönheit, Kraft und Vitalität, die Leiblichkeit des gleichgeschlechtlichen Partners im Vordergrund und erregt die Bewunderung und Zuneigung, so könnte man von *Homoerotik* sprechen. Die antike griechische Philosophie (man vergleiche einige Dialoge bei Platon) verherrlichte besonders die homoerotische Liebe. Dennoch wird auch hier der Partner noch nicht in seiner Einmaligkeit, als personales Du, gesehen und gewertet. Insofern erreicht auch die Erotik noch nicht den Kern des anderen Menschen; einige seiner Werte werden zwar geliebt, nicht aber die Person als unverwechselbares einmaliges Du. Eine rein *homoerotische Liebe* dringt nicht zu einem interpersonalem Ich-Du-Verhältnis durch.

Erst wo der Schwerpunkt im *Personalen*, Geistig-Seelischen liegt, wo wirklich eine Begegnung beider Personen stattfindet, könnte man bei einem gleichgeschlechtlichen Verhältnis von *Homophilie* sprechen. Hier erst kann man m. E. von einer *ganzheitlichen Zuneigung* zum Partner sprechen. Wenngleich diese verschiedenen

Formen nicht völlig voneinander zu trennen sind, so ließe sich doch für die Bewertung eines Verhältnisses feststellen: Bei der Homosexualität geht das Verlangen vornehmlich auf narzißtischen Lustgewinn, bei der Homoerotik auf erotisch-sinnliche Freude, bei der Homophilie auf das Glück und die Gemeinsamkeit beider in personaler Verantwortung.⁷⁹

5. Die *Heilige Schrift* des AT wie des NT nimmt lediglich zu *homosexuellen Handlungen* Stellung. Diese werden im Zusammenhang mit Abgötterei, Promiskuität, Vergewaltigung und Kindesverführung verurteilt. Doch werden sie im allgemeinen zunächst nicht strenger bestraft und mißbilligt als ungeordnete heterosexuelle (andersgeschlechtliche) Vergehen. Die Geschichte von Sodom (Gen 19, 1–29) hat wohl die meisten kirchlichen und auch staatlichen Einstellungen zu homosexuellen Praktiken bestimmt. Für den Untergang der Stadt Sodom wird als Hauptargument ins Feld geführt, daß Gott diese Stadt wegen der homosexuellen Verhaltensweisen der Männer vernichtet hat. Eine genaue Auslegung dieses Schrifttextes läßt jedoch erkennen, daß den Männern von Sodom die Mißachtung des Gastrechtes den Engeln gegenüber als eigentliches Vergehen vorzuwerfen ist und daß die sündhaften homosexuellen Begierden gegenüber den Fremden eher Illustration der allgemeinen Sittenverwilderung und Verdorbenheit darstellen und den Zorn Gottes schließlich herausfordern. – Im Römerbrief (1, 26–32) schildert Paulus die allgemeine Sittenlosigkeit in eindrucksvollen Beispielen und verurteilt dabei auch die homosexuellen Handlungen. Die grenzenlose Promiskuität (unterschiedsloser Geschlechtsverkehr ohne dauernde Bindung) wird als Folge der Gottentfremdung der Heiden dargestellt. Die verurteilten homosexuellen Vergehen sind vornehmlich gekennzeichnet durch Egoismus, Perversion, freiwilligen Partnertausch und durch Götzenkult. Die biblischen Texte gehen grundsätzlich davon aus, daß homosexuelle Verhaltensweisen stets Folge von Verführung oder eigenem unsittlichem Verhalten, nicht aber konstitutionsbedingt sind.

Aufgrund der in der Bibel bezeugten Heterotropie des Menschen können *gleichgeschlechtliche Beziehungen*, selbst wenn sie sub-

ektiv ehrlich gemeint sind, von der Sache her *nicht dem ursprünglichen Sinn der Schöpfungsordnung entsprechen*. Damit ist jedoch über die *subjektive Verantwortlichkeit* des einzelnen, vor allem bei einer etwaigen Veranlagung oder Fixierung, noch keine Aussage getroffen.⁸⁰ Insofern erscheint Homotropie zumindest als ein Mangel, als eine Fehlhaltung oder auch als ein quasi krankhafter Zustand, der nach Möglichkeit behoben werden sollte.

6. Gerade wo *gleichgeschlechtliche Beziehungen* bereits verfestigt vorliegen und wo die verschiedensten Versuche zu deren Behebung gescheitert sind, gilt es, *menschliche und pastorale Hilfen* anzubieten. Blieb eine Therapie erfolglos, so sollte der homotrope Mensch sein Schicksal nicht verdrängen, sondern sein Geschick bzw. *Existenzmanko* innerlich auch annehmen; er wird dann auch das ihm Mögliche verwirklichen und entsprechend der geforderten personalen Verantwortung für den Partner sich um eine Sublimierung bzw. um *Personalisierung seiner Beziehungen* mühen. Sicherlich stellen Heterotropie und Homotropie seinsmäßig und auch ethisch keine echten Alternativen dar; insofern kann der gleichgeschlechtlichen Zuneigung in der pastoralen Praxis nicht das gleiche Recht eingeräumt werden wie der heterotropen Zuneigung. Dennoch besitzen die Gesellschaft und auch die Kirche die Pflicht, jenen Menschen, die ganz und gar auf ihre *gleichgeschlechtliche Zuneigung* festgelegt erscheinen und ohne mitmenschliche Hilfe ansonsten am Leben scheitern, zu helfen und sie nicht zu diskriminieren. Jede bloß sexuelle Befriedigung ist sicherlich menschenunwürdig (dies gilt aber auch von der Heterosexualität). „Manche promiskuitive homosexuelle Handlungen sind . . . Notversuche, um aus der menschlichen Einsamkeit herauszukommen. Existentielles Unerfüllt-Sein und ein dadurch gesteigertes Kontaktbedürfnis führen manche homotropen Menschen zu vielfachen Kontakten auf sexueller Ebene, die auch in der Moraltheologie zuallererst als ein Beruhigungsmittel für persönliche, teils sozial bedingte, teils psychosomatisch verursachte Spannungen, als eine Vitalitätsabfuhr der sexuellen Kräfte . . . bewertet werden sollten. In solchen Fällen wird nicht die Unkeuschheit als Unkeuschheit intendiert“.⁸¹ Doch ist innerhalb der homo-

tropen Verhaltensweisen nur die sublimierte *Lebensform*, die nicht mehr auf eine rein homosexuelle Betätigung drängt, als annehmbar, menschenwürdig und dementsprechend auch als moralisch gut zu bewerten, wobei diese Sublimierung ein anzustrebendes Ideal, ein Zielgebot darstellt. Wo sich zwei Partner ehrlich um eine solche *Humanisierung ihres Verhältnisses* mühen, wird man sie darum in diesem ihrem Bemühen unterstützen. Mit bloß moralischer Anstrengung läßt sich das seinsmäßige Ideal der Heterotropie nicht erreichen.

Eine *differenzierte Beurteilung* und eine *behutsame pastorale Behandlung* und Führung jener Menschen, die eine gleichgeschlechtliche Zuneigung besitzen, erweisen sich heute als unbedingt erforderlich.

Pastorale Betreuung bedeutet jedoch noch nicht, daß man Freundschaftsbünde zwischen Homosexuellen legalisiert oder kirchlich einsegnet, auch nicht, daß man derartige Verhaltensweisen und Tendenzen idealisiert, wohl aber, daß man die davon Betroffenen nicht mehr gesellschaftlich einfach disqualifiziert, sondern ihnen – je nach Möglichkeit und ernsthaftem Bemühen – auch eine Teilnahme am aktiven religiösen und kirchlichen Leben ermöglicht.

Man wird heute m. E. jener behutsamen Bewertung der Homosexualität beipflichten können, wie sie von der im Frühjahr 1971 erschienenen Denkschrift zu Fragen der Sexualethik, erarbeitet von einer Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland, in zwei Artikeln vorgenommen wird (n. 67 und n. 68): „Die weitverbreitete *unreflektierte Verurteilung* der Homosexualität als widernatürliches schuldhaftes Verhalten darf nicht beibehalten werden. Die christliche Verkündigung sieht den Sinn der menschlichen Sexualität in der dauerhaften Beziehung eines Mannes und einer Frau. Diese Personalisierung wird bei vielen Formen der Homosexualität verfehlt, so daß keine dauerhafte Partnerbeziehung, sondern ein häufiger Partnerwechsel entsteht.

Die evangelische Kirche versteht die *Homosexualität als sexuelle Fehlform* und lehnt ihre *Idealisierung* ab. Das ist aber eine andere Beurteilung als die frühere moralisch verurteilende, die die Bestrafung als einzige Reaktionsmöglichkeit kannte. Das Wissen

um die Personalisierung der Sexualität eröffnet heute neue Möglichkeiten der seelsorgerlichen und therapeutischen Hilfe für diese Menschen. Kinder und Jugendliche müssen vor Verführung, Werbung und Propaganda für Homosexualität geschützt werden.“⁸²

In der vorliegenden Formulierung der evangelischen Denkschrift wird jedoch die moralische und die strafrechtliche Verurteilung nicht genügend klar auseinandergelassen. Nicht alles, was sittlich verwerflich ist, muß auch schon bestraft werden. Wenn heute für eine Straffreiheit der Homosexualität unter Erwachsenen plädiert wird, so deshalb, weil eine solche Fehlhaltung häufig – jedoch keineswegs immer – krankhaft ist, und daher sittlich nicht immer voll zu verantworten.

Allerdings wird man homotrop veranlagte Menschen davor warnen, Berufe zu ergreifen, die ihnen besondere Gelegenheit bringen, mit Minderjährigen zusammenzukommen und sie zu verführen. Insofern kommen ein pädagogischer und ein pastoraler Beruf für solche Menschen sicherlich nicht in Frage. Ebenso aber erscheint es unsinnig und illusorisch, eine Homosexualität, die sich als konstitutiv erwiesen hat, durch eine Ehe *heilen* zu wollen.⁸³

LUST = SÜNDE, ASKESE = TUGEND?

Die moderne Sexual-Aufklärungsliteratur verweist immer wieder darauf, daß Unterdrückung der Lust zu seelischen Störungen führen kann, ja daß die Lust ein unabdingbarer Faktor zur rechten Entfaltung der Persönlichkeit sei. Demgegenüber wurde und wird die Lust im christlichen Raum als die Sünde, andererseits die Askese, die Enthaltung, besonders auch die ‚Enthaltung von der Lust‘, als die Tugend schlechterdings hingestellt.

Hat sich (und wenn man der Moraltheologie glauben darf, daß sie die Ergebnisse anderer Wissenschaften, die vielleicht kompetenter sind, berücksichtigt, muß dem so sein) eine neue Sicht der Lust und der Askese entwickelt, die dem heutigen Menschen und dem heutigen Leben gerechter wird, als dies in der Vergangenheit der Fall war?

Daß Lust immer sündig und Askese immer tugendhaft sein soll, kann der heutige Mensch einfach nicht mehr glauben; also kann er ehrlicherweise auch sein Verhalten nicht mehr danach orientieren. Wie sieht nun der Moraltheologe von heute den Wert von Lust und Askese?

„Hast du mit Wohlgefallen . . . ?“ – diese Formulierung ist uns noch bekannt aus Beichtspiegeln, wie sie sich bis vor nicht allzu langer Zeit in den verschiedensten Gebetbüchern im Zusammenhang mit den darin abgedruckten „Beichtandachten“ vorfanden. Auffallend dabei war, daß dieses „mit Wohlgefallen“ sich eigentlich nur im Zusammenhang mit dem 6. Gebot bzw. mit dem Verbot der Unkeuschheit vorfand: als ob eben gerade in dem Wohlgefallen bzw. in der Erfahrung der Geschlechtslust bereits die Sünde der Unkeuschheit liegen würde. Dies führte wiederum zu jenen bekannten Schwierigkeiten, daß Christen, die sich selbst gegenüber ehrlich blieben, beim Bekenntnis von Sünden der Unkeuschheit offen erklärten, sie könnten diese Sünde (sprich: die in der sündhaften Tat erfahrene Lust und Sinnesfreude) nicht bereuen.

Auf die Frage: „Hast du mit Wohlgefallen . . . ?“ kann der junge Mensch oft nur antworten: „Selbstverständlich habe ich diese ‚sündhafte‘ Tat mit Wohlgefallen, ja gerade wegen des Wohlgefallens, wegen der Lust und Sinnenfreude begangen.“ Besonders für die ersten Erfahrungen mit der eigenen Geschlechtlichkeit in der Zeit der Pubertät – bei der Neuentdeckung des Leibes und der Sinnenfreude, bei dem altersbedingten Narzißmus – besitzt doch die Lust einen hervorragenden Stellenwert. Die noch nicht gelungene Integration der Sexualität, die sich in masturbatorischen Praktiken niederschlägt, wird ja wesentlich davon bestimmt. Liegt hier das Mißlingen oder gar eine eventuelle Sündhaftigkeit solchen sexuellen Verhaltens im Genießen der Lust? Es gibt ja doch noch ganz andere Verhaltensweisen, für deren Beurteilung das zugrundeliegende „Wohlgefallen“ weitaus bedeutsamer erscheint und geradezu das Wesen der Sünde ausmacht im Vergleich zu den sexuellen Vergehen, die oft schlechterdings als Vergehen der „Unsittlichkeit“ bezeichnet werden: so z. B. jene unverhohlene Freude über den Schaden eines anderen, die „mit Wohlgefallen“ festgehalten und gehegt wird, oder die wohlgepflegten Gedanken der Lieblosigkeit und des Hasses. Bereits vor über dreißig Jahren hat August Adam in dem seinerzeit bemerkenswerten Buch „Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sitten-

gesetz“ (Bonn 1939 u. a.) auf jenen gerade im katholischen Bereich sich abzeichnenden verengten Sittlichkeitsbegriff hingewiesen, wonach eben „sittlich“ schlechterdings mit „keusch“ und „unsittlich“ mit „unkeusch“ gleichgesetzt wurden. Aufgrund dieser verhängnisvollen Einengung erhielt die Sexualität im Bereich der Moral jene Vorrangstellung, die – vornehmlich im Zusammenhang mit dem Bußwesen – gerade in der Volksmoral eine Fixierung auf das 6. Gebot und auf die Geschlechtlichkeit erfuhr. Lust (in einem verengten Verständnis als Geschlechtslust gewertet) wurde schlechthin als Sünde bezeichnet. Der „Wollüstige“, der „Lüstling“, der „Lustmolch“ – und wie immer man jene betroffenen Menschen bezeichnete – galten als besonders verwerfliche Wesen.

Heute zeichnet sich bereits eine gegenteilige Strömung ab, die jedem Menschen ein „Recht auf Lust“⁸⁴ zusprechen möchte und die den unmotivierten oder falsch motivierten Lustverzicht als Verdrängung und Ursache für Aggressionen, unter Umständen auch als Ursache für eine fragwürdige Untertanenhaltung ansehen und darum den Lustverzicht als unsittlich bezeichnen möchte.

Ist nun Lust Sünde, ist Askese, ist der Verzicht, die Enthaltung als solche bereits Tugend? Oder müssen wir etwa umgekehrt fragen: Sind Verzicht und Enthaltung Sünde, ist Lust Tugend? In dem heutigen babylonischen Sprach- und Meinungsgewirr sollen mit den folgenden Thesen einige Hilfen zu einer eigenständigen Beantwortung dieser Fragen gegeben werden.

1. LUST – WERT ODER UNWERT?

Wortbedeutung

Das deutsche Wort „Lust“ (auch im Alt- und Mittelhochdeutschen, aber auch im Altfriesischen und Schwedischen als „lust“ bezeichnet) läßt sich auf die indogermanische Wurzel „las“

= „begehren“ zurückführen. In der Grundbedeutung meint darum Lust die Begierde, darüber hinaus auch das „Gefühl, das die befriedigte Begierde begleitet“.⁸⁵ Bereits diese Wortbedeutung läßt es wohl nicht zu, Lust einfach mit (geistiger) Freude wiederzugeben. Lust meint durchaus das Begehren. Allerdings umfaßt dieser Begriff keineswegs nur das geschlechtliche Begehren.

In der lateinischen Sprache besitzen wir für diesen Sachverhalt verschiedene Begriffe:

a) *cupiditas* im weitesten Sinne, verstanden als Begehren, als Leidenschaft, als Genuß, aber auch als Liebesverlangen;

b) *libido*, hier schon in einem engeren Sinne als jenes Verlangen und Begehren, das häufig mit dem Adjektiv „ungeordnet“ versehen wird. Bei Thomas von Aquin meint „libido“ jenes ungeordnete Begehren, das sündhaften Charakter trägt (Summa Theol. I. II. 82, 4 ad. 3).

c) Mit *luxuria* wird weithin – vor allem auch bei Thomas von Aquin – das Laster der Unkeuschheit oder der Wollust umschrieben, das der *castitas*, der Keuschheit, gegenübergestellt wird.

Gerade in der Moraltheologie wurde über die Lust zumeist nur in Verbindung mit einem negativ gewerteten Begehren gesprochen. Insofern geriet das Lustverständnis bald in Zusammenhang mit der besonders von Augustinus geprägten *Konkupiszenz-Lehre*, die zwischen Begehren und Sünde einen engen Zusammenhang aufstellte. Doch finden sich die eigentlichen Quellen einer negativen Wertung der Lust im außerchristlichen Bereich.

Die Disqualifizierung der Lust in der Antike

Eine grundsätzlich *negative Wertung* der Lust, des Lust-Erlebens und des Begehrens, wie sie sich später in der christlichen *Sexualmoral* auch einbürgern sollte, vollzog sich besonders in der stoischen Philosophie und dem ihr eigentümlichen Weltverständnis.⁸⁶ Ziel dieser sehr auf die Praxis bezogenen *stoischen Philosophie* war es, dem Menschen den Weg zur wahren Erfüllung (Glückseligkeit) zu weisen, und zwar durch ein naturgemäßes (dem „objektiven Weltgesetz“ entsprechendes), tugendhaftes Leben.

Was aber ist für den Menschen *naturgemäß*? Während noch Epikur (341–270 v. Chr.) von der *Sinnesempfindung* ausging und sowohl den *körperlich-sinnlichen Genuß* wie auch die *geistige Lust* als etwas Natürliches und dem Glück des Menschen Dienendes, und damit als ein Gut bezeichnete, galt für die stoischen Philosophen nur die Tugend bzw. der geistige Genuß als Gut. Der wahre tugendhafte und weise Mensch ist der, der sich durch keinerlei leibliche Regungen der Lust oder Unlust verwirren läßt, sondern Schmerz, Hunger, Kälte u. a. m. mit innerer Ruhe und Glückseligkeit zu ertragen vermag. Tugendhaft leben heißt der Vernunft gemäß leben. In den vernunftmäßig erkannten Tugenden liege auch das wahre Gute des Menschen. Den Tugenden aber widerstreiten die *Affekte des Menschen*. Darum müsse auch jede Lust und jeder Affekt streng abgelehnt werden.⁸⁷ Ideal ist die Haltung der *Unerschütterlichkeit* (ataraxia) und der *Leidenschaftslosigkeit* (apatheia). Neben dem Axiom des naturgemäßen Handelns gilt nunmehr auch die Forderung: „Nichts um der Lust willen tun!“

Den überlieferten *vier Kardinaltugenden* der Weisheit (phronesis, prudentia), der Besonnenheit (sophrosyne, temperantia), der Tapferkeit (andreia, fortitudo) und der Gerechtigkeit (dikaiosyne, iustitia), die das Zentrum der stoischen Ethik ausmachen, werden *vier Haupteffekte* gegenübergestellt: Die Lust (hedone), der Schmerz oder die Trauer, das Begehren und die Furcht⁸⁸, an erster Stelle also die Lust.

Die Disqualifizierung der Lust bei Augustinus

Derartige stoische Gedanken fanden bereits im dritten und vierten Jahrhundert – nicht zuletzt durch die Kirchenväter Ambrosius und Augustinus – Aufnahme im christlichen Bereich. So spricht Augustinus (vor allem in seinen Frühschriften bis zum Jahre 412) von der *Vorherrschaft der bösen Lust* im Menschen, ihrer Übermacht gegenüber dem Geiste, die er als Sündenfolge und Sündengefahr ansieht. Dem Menschen bleibe der Kampf mit dem Fleische, mit der in ihm lockenden Lust und Begierde aufgegeben.

Das *Begehren des Fleisches* (concupiscentia carnis) und die *sinnliche Freude* (delectatio carnalis) verdienen darum – wenn auch im uneigentlichen Sinne – die Bezeichnung „Sünde“. In einem Mißverständnis des 7. Kapitels des Römerbriefes deutet Augustinus den „Fleischesmenschen“ auf die Vorherrschaft der Lust im Menschen. Das Wort des Apostels Paulus: „Was ich tue, weiß ich nicht; ich tue ja nicht das, was ich will, sondern was ich hasse, das tue ich“ (Röm 7, 15) bezieht Augustinus auf die unvermeidlichen Regungen der bösen Lust, über die selbst der Gerechte nur allmählich Herr wird. Immer wieder klagt Augustinus über die Knechtschaft des gefallen Menschen und verurteilt die im Menschen herrschende Macht der Sinnlichkeit und der bösen Lust. Diese niedere Lust des Fleisches solle durch eine höhere Lust, die Lust des Geistes, besiegt werden.⁸⁹

Augustinus beruft sich hier zu Unrecht auf Paulus; denn mit dem „Fleischesmenschen“, in dem die „sündhaften Gelüste“ noch vorherrschen (Röm 7, 5) meint der Apostel den unerlösten Menschen vor Christus und ohne Christus, unter dem Geistesmenschen aber versteht er den im Glauben Gerechtfertigten – wobei auch noch im Glaubenden und Getauften ein Widerstreit zwischen Wollen und Tun immer wieder zuinnerst konstatiert werden muß.⁹⁰

Augustinus sieht die *Quelle aller Sünde* im *Begehren*, in einer Lust, die er als Weltlust (cupiditas) versteht. Sie steht im Gegensatz zur Liebe. Augustinus meinte, für diese seine These auch eine biblische Begründung zu besitzen: „Die Heilige Schrift befiehlt nichts als die Liebe und verurteilt nichts als die Begierde; und in dieser Weise unterweist sie die Menschen in der Sittlichkeit.“⁹¹ „Die Fleischlust (fleischliche Begierde) herrscht dort, wo die Liebe Gottes fehlt.“⁹² „Cupiditas“ oder auch „libido“ meint stets jene verkehrte Lust und Liebe im Sinne der „Weltlust“, die sich an zeitliche Dinge hängt. Augustinus lehnt jedes *genießende Verweilen* an irdischen Dingen ab. Zeitliches darf man nur gebrauchen (uti), nicht genießen (frui). Nur der „caritas“ komme das *freudige Genießen Gottes* um seineswillen zu. Das Ich und den Nächsten darf der Mensch jedoch nur um Gottes willen erstreben. Für Augustinus ist die cupiditas das Genießen des Ichs,

des Nächsten und des Körperlichen um ihrer selbst, nicht um Gottes willen.

Bei aller *Weltzugewandtheit*, die man Augustinus zusprechen muß, wird hier doch der Grund gelegt für eine Verflüchtigung der Welt. Die irdischen Gegebenheiten werden nicht mehr in ihrem Eigensein genügend ernstgenommen. Es lag nahe, daß sich bald auch neuplatonische dualistische Vorstellungen mit christlichem Gedankengut vermengten, daß man in einem Leib-Seele-Dualismus den Körper als Kerker der Seele betrachtete und *jede Form einer Sinnenlust und Sinnenfreude* disqualifizierte.

Der Stellenwert der Lust in der christlichen Ehemoral

Erst recht sollte sich diese Disqualifizierung der Lust in der Folgezeit auf die *christliche Sexual- und Ehemoral* verhängnisvoll auswirken, wo man die eheliche Begegnung vornehmlich oder gar ausschließlich „um der Fortpflanzung“ willen als berechtigt ansah, gleichzeitig aber eine mit dem Geschlechtsverkehr verbundene „*Lusterfahrung*“ ablehnte. Bezeichnend hierfür sind Bemerkungen wie: „Wir sind von vornherein entweder einzig zu dem Zwecke, um Kinder aufzuziehen, in die Ehe getreten oder wir haben auf das Heiraten verzichtet und bleiben vollkommen enthaltsam“ (Justin).⁹³ Klemens von Alexandrien (+ 215/216) erklärt im Anschluß an stoische Thesen des Musonius, daß die bloße Lust, auch wenn sie innerhalb der Ehe genossen werde, unrecht, unwürdig und unvernünftig sei.⁹⁴ Augustinus erhebt Bedenken gegen die Lustempfindung, da sie dem Denken und Wollen voraneilt und letzteres beeinträchtigt. Gerade die Lustgefühle seien es, die den Geist mit Beschlag belegten und ihn für höhere Gedanken unfähig machten. Am meisten treffe dies zu für die Geschlechtslust. Sie bewirke in viel höherem Maße als alle anderen sinnlichen Freuden ein „*Untersinken des Geistes*“ im Sinnlichen.⁹⁵ Auch in der Ehe dürfe die Lust nicht um ihrer selbst willen gesucht werden. Nur wer der Fortpflanzung wegen die Ehe vollziehe, gebrauche das „*Übel*“ der Geschlechtslust gut. Für Augustinus ist eben die Lust ein Übel; ein Übel zu wollen ist

jedoch unsittlich. Darum wünschen sich ideale Eheleute lediglich das Kind, nicht aber die Lust. Die mit dem Geschlechtsverkehr verknüpfte Lust ist eine „unvermeidbare Empfindung“; doch etwas anderes ist es, sich ihr freiwillig hinzugeben. „Gut ist darum der eheliche Verkehr, der in der rechten Absicht unternommen wird; Sünde aber ist es, wenn sich die Gatten der Lust ergeben.“⁹⁶

Bezeichnend ist die Bemerkung eines Theologen des sechsten Jahrhunderts, daß die Ehe recht gebrauche, wer nicht die Lust suche, sondern diese als etwas Unvermeidliches *mit Widerwillen* ertrage und sie auf ein Mindestmaß einschränke (Fulgentius von Ruspe).⁹⁷ Das Anstreben der Lust, später sogar schlechterdings das Empfinden der Lust, wird hier als Sünde bezeichnet.

Auch in der Ehe gilt die Befriedigung des Geschlechtstriebes als sündhaft. Schließlich begegnen wir im 8. Jahrhundert jenem rigoristischen Grundsatz, daß die Empfindung der Geschlechtslust als solche schon Sünde sei.⁹⁸ Erst im 12. Jahrhundert wird diese *Disqualifizierung der Lust* wieder gemildert. Die Lust als solche wird als naturgegeben und gottgewollt angesehen, nur die *Unordnung in der Lust* erscheint als Schuld und Sünde. Nicht die Empfindung der Geschlechtslust ist ein Übel. Der sittliche Charakter des ehelichen Verkehrs wird nicht durch das leiblich-geistige Lusterlebnis oder durch die Bejahung oder Ablehnung der Lustempfindung, sondern durch die Einstellung des Willens zu Gott als dem obersten Ziel allen sittlichen Handelns bestimmt (so Peter Abaelard). Während einige Theologen die Größe der Sünde noch an der Größe der Lust messen (und wegen der starken Lust in der Unzucht eine entsprechend schwere Sünde erblicken)⁹⁹, legt Thomas von Aquin bei einer ethischen Wertung den Akzent nicht auf die *Größe der Lust*, sondern auf die *rechte Ordnung*. Das von der Vernunft recht geordnete Erlebnis der Geschlechtslust widerstreitet nicht der Tugend.¹⁰⁰

Dennoch gelangt man auch in der Folgezeit nicht zu einer völligen Aufhebung der Disqualifizierung der Lust. Noch 1679 verwirft Papst Innozenz XI. zusammen mit anderen moraltheologisch „laxen

und irrigen Lehren“ die Behauptung, der allein um der Lust willen (ob solam voluptatem) vorgenommene eheliche Verkehr sei ohne Sünde und Schuld.¹⁰¹

Die Verherrlichung der Lust

Dieser negativen Bewertung der Lust steht nun als anderes Extrem eine einseitige *Verherrlichung der Lust* gegenüber: Lust als Lebenserfüllung, als das Glück des Menschen schlechthin. Immer wieder begegnen wir im Verlauf der Geschichte den verschiedensten *hedonistischen Konzepten*, angefangen bei dem Sokrates-Schüler Aristippos von Kyrene (435–360 v. Chr.) – dem Begründer der kyrenäischen Schule, dem Vertreter eines sensualistischen Hedonismus – bis in unser Jahrhundert hinein zu S. Freud und bis zu gewissen Bestrebungen unserer Tage.

Eine kurzschlüssige und einfachhin unzureichende *einseitige Überbetonung der Lust* dürfte sich heute auch in popularisierten Thesen einer sog. *sexuellen Revolution* niederschlagen, wenn von einem Recht auf sexuelle Erfüllung und Erfahrung, von einer Trennung von Sex und Liebe usw. gesprochen wird.

Diesen Eindruck erwecken auch die *Thesen* von H. Kentler *zur Sexualerziehung*:

These I: Grundlage und Richtschnur aller Sexualerziehung muß die Einsicht sein, daß das augenblickliche Glück der Heranwachsenden nicht einem künftigen aufgeopfert werden darf.

These III: Alle Sexualerziehung muß von der Grundeinsicht ausgehen, daß die Sexualität zwei Funktionen hat: die Funktion der Lustgewinnung und die Funktion der Fortpflanzung.¹⁰²

Selbst wenn hernach diese Thesen noch eingegrenzt werden durch die Forderung, daß Sexualerziehung freimachen soll zum Genuß und zur Liebe (These V), oder wenn betont wird, daß das Glück auch immer das Glück des anderen ist (These X)¹⁰³, so wird hier doch in einer allzu einseitigen, egozentrischen und z. T. isolierten Weise das „Recht auf Lust“ herausgestellt; die personalen und damit die sittlich relevanten Faktoren werden nicht genügend berücksichtigt.

Ein „Recht auf Lust und Sex“ läßt sich eben nicht proklamieren ohne den gleichzeitigen Hinweis auf die *Verantwortung*, die eine Inanspruchnahme dieses Rechtes mit sich bringt. Dieser Verantwortung aber wird nicht Genüge geleistet, wenn man sich nur im Sinne von A. Comfort bemüht, keine unerwünschten Kinder zu zeugen und die Gefühle des anderen nicht zu verletzen. Nur eine verflachte Sicht des Sinnes menschlichen Lebens und zwischenmenschlicher Beziehungen kann sich mit einer solchen Normierung zufrieden geben. Ein Hedonismus, der einem Lusterleben das Wort redet, gleichzeitig aber meint, jedem Opfer und Verzicht aus dem Wege gehen zu können, bleibt aber auch für einen rein innerweltlichen ethischen Entwurf Utopie. Darum wird auch in einem humanistischen Entwurf einer Geschlechtsmoral mit Recht gefordert: „Jeder sei so glücklich, wie er ein geliebtes Wesen glücklich zu machen begehrt. *Unerwiderte Lust ist Laster, gestohlene Lust ist Unzucht*. Die Liebe nimmt Opfer an und bringt Opfer. Niemand aber darf zum Opfer werden.“¹⁰⁴

Das sog. „*Lustprinzip*“ ist sicherlich ein *Verhaltensmotiv* unter verschiedenen anderen. Sigmund Freud erhob es zum grundlegenden Prinzip seiner Psychologie und der Psychoanalyse. Demnach folgt das Trieb- und Bedürfnissystem des „Es“ unerbittlich dem Lustprinzip. Allerdings sieht auch Freud die Notwendigkeit einer Eingrenzung und Motivierung dieses Lustprinzips einerseits durch das *Realitätsprinzip des „Ich“*, andererseits durch das *Moralitätsprinzip des „Über-Ich“*, das Freud ja mit dem Gewissen als solchem gleichsetzen möchte. Bereits hier aber wird deutlich, daß der Begriff Lust durchaus ambivalenten Charakter trägt und nicht völlig wertfrei beurteilt werden darf.

Die sittliche Relevanz der Lust

Auf dem Hintergrund eines *christlichen Menschenbildes* wird man – bezüglich einer sittlichen Bewertung der Lust – folgendes sagen können:

a) *Die natürlichen Triebkräfte* des Menschen, seine Sinnlichkeit, seine Geschlechtlichkeit wie auch die Geschlechtererfahrung sind

ebenso wie der ganze Mensch in seiner Leiblichkeit Gabe Gottes und darum als gut zu bewerten. Dies bezeugen sowohl die Schöpfungsberichte des AT wie auch die übrigen alttestamentlichen und neutestamentlichen Texte. Insofern die Kirche das „Hohe Lied der Liebe“ in den Kanon der alttestamentlichen Bücher aufgenommen hat – jenes ursprünglich profane Liebeslied, in dem die erotischen und sexuellen Liebesbeziehungen zweier junger Menschen in ihrer ganzen Unbefangenheit, in ihrer Schönheit, in ihrem Begehren und in ihrer Lust als Geschenk Gottes umschrieben und zum aussagekräftigen Bild des Bundesverhältnisses der Liebe Jahwes zum auserwählten Volk Israel gedeutet werden –, legt sie (wenngleich lange Zeit unreflektiert) ein Plädoyer für die Liebe ab, die auch in ihrer Sinnlichkeit und Leibesfreude als *Gabe Gottes* zu werten und grundsätzlich als gut zu bezeichnen ist. Darum darf die Sünde in keiner Weise in den Leib, erst recht nicht in den Geschlechtsbereich und die darin erfahrene Lust als solche verlegt werden. Die Sünde liegt wesentlich in der *Unordnung* und in jenem Tun, das aus dem bösen Herzen kommt. Insofern gerade in der Theologie diese „Böswilligkeit“ mit dem Begriff der Konkupiszenz (des bösen Begehrens) umschrieben wird, wurde dem Mißverständnis Vorschub geleistet, dieses böse Begehren sei mit dem sinnlichen Begehren gleichzusetzen. Erst recht wird der Christ aufgrund seines Glaubens an die Auferstehung des Fleisches, an einen neuen Himmel und an eine neue Erde den Leib und mit ihm auch die *gegebene Sinnesfreude* und *Sinnenlust* mit in die Erlösung einbezogen wissen.

b) Das *Luststreben* und die *Lusterfahrung* des Menschen bedürfen einer wertenden Einordnung in die *gesamtmenschlichen Bezüge* und Aufgaben des einzelnen. Während gerade im frühen Kindesalter das „Lustprinzip“ schlechthin als einziges Regulativ für die Bedürfnisse und für das Wohlergehen des Kindes anzusehen ist, muß dieses Prinzip mit dem Heranwachsen durch das *Realitätsprinzip* und durch die dem Menschen gestellten *sittlichen Aufgaben* ergänzt bzw. mitbestimmt werden. Zu dieser Realität zählen eben auch die dem Menschen zukommenden *zwischenmenschlichen Beziehungen*. Insofern dürfen die aus dem „Es“ sich ergebenden Energien nicht mehr in einer recht kurzschlüssig

vollzogenen *Eigenbefriedigung* ausgeschöpft werden; vielmehr müssen sie auch für weitere Aufgaben und Verpflichtungen fruchtbar gemacht, sublimiert werden. Mit einer recht wertenden *Einordnung der Lustbefriedigung* ist gemeint, daß eben die Lust-erfahrung des Menschen durchaus als ein ihm zukommendes Recht bezeichnet werden darf, das aber keineswegs isoliert gesehen werden kann, sondern eingeordnet bleibt in die dem Menschen eigentümlichen *personalen Bezüge*. Auch das rechte Genießen der Lust und Freude muß gelernt werden. Wer nicht genießen kann, wird für seine Umgebung bald ungenießbar. Diese Einübung des rechten Genießens erfordert *Rücksichtnahme und Distanz* – auch im geschlechtlichen Bereich. Das aber bedeutet: Eine isolierte Inanspruchnahme der Geschlechtsbefriedigung und Erfahrung der Lust können nicht den Anspruch erheben, die Vollform der dem Menschen zgedachten geschlechtlichen Erfüllung darzustellen. Besitzt doch die Geschlechtlichkeit transzendentalen Charakter; sie weist den Menschen über sich selbst hinaus: zunächst auf ein mitmenschliches Du, dann aber auch auf eine vom Mitmenschen allein nie endgültig zu erfüllende Liebesehnsucht, auf Gott als die Liebe schlechthin (vgl. 1 Joh 4, 8). Insofern darf die menschliche Sexualität niemals als Selbstzweck verstanden und nur in den Dienst der eigenen Lustgewinnung gestellt werden. Ebenso darf aber auch der Partner nicht einfach zum bloßen Objekt der eigenen persönlichen Lust-erfahrung und Befriedigung „degradiert“ (gebraucht) werden. Wer jedoch eine *wertfreie Betätigung und Befriedigung* menschlicher Triebbedürfnisse und menschlicher Lusterfahrung fordert – etwa noch mit jener naiven Vorstellung, eine ungezügelter, hemmungsloser Triebentlastung und Triebbefriedigung sei *Ausdruck natürlicher Freiheit* –, der wird dem Menschen als personalem und sozialem Wesen nicht gerecht; indem er einige Teilbedürfnisse des Menschen verabsolutiert, versündigt er sich am Menschen.

2. ASKESE – WERT ODER UNWERT?

Wortbedeutung und Sinn von „Askese“

Unter Askese wird weithin Enthaltung, Abtötung, Selbstbestrafung, unter Umständen auch Weltverachtung, Weltflucht und Weltfeindlichkeit verstanden. Doch erfuhr dieser Begriff eine derartig negative Abwertung erst im Verlauf der Geschichte – nicht zuletzt im christlichen Lebensraum. Der Begriff Askese hat seinen Ursprung im klassischen und hellenistischen Griechisch und bezeichnet zunächst die *positive Einübung* in eine künstlerische oder technische Fertigkeit. Askese ist Ertüchtigung in einer Kunst – Ertüchtigung auch in der sportlichen Übung der Wettkämpfe in Olympia.

So verstanden ist Askese Training zur Erreichung einer sportlichen Hochleistung und eines Siegespreises. Sie besitzt jedoch eine mehr oder weniger *vorsittliche Zwecksetzung*. Solche Askese gab es und gibt es zu allen Zeiten. Wenn darum der Sportler grundsätzlich oder wenigstens vor dem Wettkampf auf Nikotin und Alkohol verzichtet, wenn „um der schlanken Linie willen“ gefastet oder auf Süßigkeiten verzichtet wird, so kann eine solche Askese durchaus sinnvoll sein und aufgrund einer von außen her hinzukommenden sittlichen Gesinnung heraus wertvoll werden; im Grunde genommen aber trägt sie noch vorpersonalen Charakter und bewegt sich auf der gleichen Ebene wie jene Psychotechnik, die für eine religiöse Ekstase trainiert wird oder die den Menschen – wie etwa die moderne Yoga-Technik – von der Hast und Hektik einer geschäftigen Welt zu befreien sucht.¹⁰⁵

Im übertragenen Sinne verwendet jedoch Sokrates den Begriff der Askese bereits für die Einübung in eine sittliche Ertüchtigung. In einer weiteren Entfaltung dieses Begriffes wertet man Askese als Verzicht auf Lebensgüter oder lustvolle Betätigung um der Wiederherstellung einer gestörten Ordnung willen oder als Einübung in eine gewisse Unabhängigkeit und Freiheit von den alltäglichen Bedarfsgütern. Doch erschließt sich in allen diesen Deutungen noch kein christliches Verständnis der Askese.

Askese nach dem Neuen Testament

Im Neuen Testament begegnen wir an einer einzigen Stelle (Apg 24, 16) dem griechischen Begriff „askesis“. Nach dem Bericht des Lukas erklärt dabei der Apostel Paulus vor dem Statthalter in Cäsarea, daß er sich darin übe, in allen Angelegenheiten vor Gott und den Menschen ein untadeliges Gewissen zu haben.

Im übrigen kennt das Neue Testament kein eigentlich asketisches Programm, keine Askese, die sich als Mittel der Erlösung versteht. Wenngleich Jesus reale Verzichtleistungen und Opfer, ja die grundsätzliche „Selbstverleugnung“ bzw. Hintanstellung des eigenen Ichs von jedem seiner Jünger einfordert, so geschieht dies doch nicht um des Verzichtes willen, sondern stets aus positiven Beweggründen: um der *Entscheidung für das Reich Gottes* willen. Jesus selbst bezieht sogar Front gegen eine Askese der Pharisäer, die er als *ungeordnete Selbstverleugnung* entlarvt. Er lehnt die von den Pharisäern eingebrachten „asketischen“ Opfer ab und sagt über jenen Pharisäer, der (im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner bei Lk 18, 9–14) neben dem Zöllner seine Fastenwerke aufzählt: Jener ging nicht gerechtfertigt nach Hause! Will man dem Neuen Testament einen Askesebegriff zusprechen, so ist es jene positive Übung der Liebe, die als Einübung eines Glaubensgehorsams unter Umständen auch schwere Opfer, ja die Hingabe des eigenen Lebens einfordern kann und darf.

Askese als „Weltflucht“

Gerade in der rigoristischen Ethik der Stoa zeichnet sich eine Änderung des Askeseverständnisses ab. Insofern man in den Leidenschaften des Menschen die Ursache für menschliche Zweispiältigkeit erblickt und dementsprechend eine Unterdrückung und Ausrottung der Affekte verlangt, wird gerade die negative Aufgabe zum sittlichen Hauptprogramm. Askese besteht wesentlich in der Enthaltung und Unterdrückung von Lustgefühlen. Daß sich eine solche Grundhaltung besonders im Bereich der Geschlechtlichkeit verhängnisvoll auswirken mußte, wurde bereits oben dargelegt. Hinzu kamen philosophische Strömungen, die eine alte dualistische Weltauffassung vom Gegensatz zwischen gutem und bösem Prinzip, zwischen Materie und Geist, zwischen

Leib und Seele wieder neu vortragen und zu einer Abwertung der Geschlechtlichkeit, der Leiblichkeit und der Welt überhaupt beitragen. Eine sehr eng gefaßte eschatologische Haltung unterstreicht noch jenen weltflüchtigen Charakter einer Askese, die lehrt, „das Irdische zu verachten und das Himmlische zu lieben“! Im christlichen Bereich bilden sich Vorstellungen heraus wie: Der Christ ist zwar in der Welt, aber nicht von der Welt; er ist ein „Fremdling auf dieser Erde“; er lebt im „Tal der Tränen“. Besonders gefährlich wurde die Proklamation einer derartigen weltflüchtigen Askese dort, wo damit gleichzeitig die sozialen Unterschiede zwischen arm und reich überspielt und den Armen ein billiger Trost für eine zu erwartende Ewigkeit zugesprochen werden sollten. Ein derartiges *Streben nach Vollkommenheit* wurde schließlich einer eigenen „Elite“ zugeschrieben: denen, die „aus der Welt auswanderten“, was soviel hieß wie: ins Kloster gingen. Askese galt mehr oder weniger als jener Kampf gegen die Leidenschaften, Neigungen und Freuden dieser Welt, die man als Hindernisse der Vollkommenheit ansah und durch „Selbstbeziehung“ zu unterjochen versuchte. Das asketische Leben als solches aber wurde dem Ordensstand als Lebensform zugewiesen.

Als klassisches Beispiel für eine *weltflüchtige Askese* kann man das vor 1427 entstandene Erbauungsbuch der „Nachfolge Christi“ bezeichnen. Besonders im ersten Buch wird auf die Verachtung der Welt und der eitlen Wissenschaft hingewiesen und zur Weltentsagung, Selbstüberwindung und Zerknirschung des Herzens aufgerufen. Hier bleibt es schließlich bei einer Flucht aus der Welt. Die Welt selbst wird nicht geheiligt und zu Christus heimgeholt.

Es versteht sich, daß eine derartige *weltverneinende Askese* niemals den Anspruch erheben kann, dem *christlichen Weltverständnis* im vollen Sinne zu entsprechen.

Askese als erzwungenes Ertragen von Unbilden

Für die Askese einer hinter uns liegenden Epoche läßt sich weit hin das Überwiegen des negativen und passiven Charakters fest-

stellen.¹⁰⁶ Bereits von Natur aus sah sich der Mensch gezwungen, sich um ein rechtes Maß zu mühen; denn ein Leben in Ausschweifung und Laster zog doch mehr oder weniger unmittelbar eine Strafe nach sich. Wer z. B. faulenzte, mußte eben bald Hunger leiden. Wer sich geschlechtlichen Ausschweifungen hingab, mußte damit rechnen, durch Geschlechtskrankheiten oder auch mit Kindern „bestraft“ zu werden. Wer seine Macht mißbrauchte – ob auf einem weltlichen oder kirchlichen Thron –, mußte mit einem Tyrannenmörder rechnen. Zudem bot ja das gesamte häufig recht kurz bemessene Leben dem einfachen Menschen wenig an Freizeit und Vergnügen, an Luxus und Genuß. Askese bestand dann eben in der geduldigen Hinnahme der alltäglichen Mühsale des Lebens hier auf Erden. Jede freiwillige weitere Zugabe besaß bereits den Charakter des Außergewöhnlichen und des Heroischen.¹⁰⁷

Askese als Einübung des menschlichen Freiheitsraumes

Heute – gerade in einer *Konsumgesellschaft*, in der der Mensch sich durchaus maßlos verhalten kann, ohne unmittelbar von der „Natur“ gestraft zu werden – zeichnet sich ein *Strukturwandel* hinsichtlich der Askese ab, und zwar in Richtung auf Freiheit und Mündigkeit. War dem Menschen von früher das Maß für sein Tun von außen her gesetzt bzw. durch das Leben und die Not auferlegt, so muß er sich heute selbst in Freiheit zu jenem für ihn als recht gegebenen Maß entscheiden, das ihm nicht mehr von außen her auferlegt wird. K. Rahner bezeichnet diese sog. *Konsumaskese* als „die neue Askese des selbstgesetzten Maßes“.¹⁰⁸ Sie mag zuweilen schwerer sein als eine erzwungene Maßhaltung: Aufgrund ihrer Freiwilligkeit und Wertung aber trägt sie positiven Charakter. Der Mensch hat sich in einer neuen Freiheit und Selbstlosigkeit zu den ihm gesetzten Maßen seines Lebens zu bekennen, selbst wenn er in seinem Umkreis Mitmenschen begegnet, die sich – ungestraft – ihrer eigenen Triebhaftigkeit maßlos überlassen können. Askese erhält hier nicht mehr den Charakter eines bloßen Verzichts, sondern durch die Eigenart der Freiheit und Freiwilligkeit ihren sittlichen Wert. Sie wird zur *Einübung in jenen Freiheitsraum*, in den sich der Christ be-

rufen, in dem er sich aber auch gebunden weiß durch die Liebe und Verantwortung zum Mitmenschen. Nicht eine „Freiheit wovon“, sondern eine „Freiheit wozu“ ist Ziel dieser Askese. Paulus spricht mit Recht von der herrlichen „Freiheit der Kinder Gottes“. Dem Menschen sind die Triebkräfte von Natur aus nicht einfach zugewiesen; sie sind ihm vielmehr als zu formende Kräfte überantwortet. Damit sind aber über menschliches Verhalten Versagung und Verzicht als notwendige Formen der Entwicklung verhängt. Es gehört geradezu zum *Reifungsprozeß*, daß der einzelne seine Affekte zu steuern weiß und jene Affektbindungen, die unreal sind und den anderen verletzen, aus Liebe zum Mitmenschen aufzugeben vermag. Hierbei geht ja die Energie seines Luststrebens keineswegs verloren, sondern wird in den Dienst einer tieferen und größeren Erfüllung gestellt. Diese Forderung entspricht auch der Realität: Das *Realitätsprinzip* ist ja dem Lustprinzip übergeordnet (so S. Freud).

Eine Askese, die bloß um der Enthaltung willen vollzogen wird, trägt bereits negativen Charakter, wenn sie der Realisierung eines reifen Menschentums nicht mehr dient, sondern dieses verhindert.

Der Christ kennt darum keine Enthaltung um der Enthaltung willen, sondern nur jene Einübung der ihm zugewiesenen Freiheit, die allerdings auch eine Einübung in die von ihm geforderte Teilnahme am Tode des Gekreuzigten, eine Einübung zu großmütigem Opfer und Verzicht mit beinhalten wird. Doch setzt recht verstandene christliche Askese immer eine *Achtung der irdischen Werte* voraus. Das II. Vatikanische Konzil spricht hier eine deutliche Sprache: „Die Wahrheit verfehlen die, die im Bewußtsein, hier keine bleibende Stätte zu haben, sondern die künftige zu suchen (Hebr 13, 14), darum meinen, sie könnten ihre irdischen Pflichten vernachlässigen, und so verkennen, daß sie, nach Maßgabe der jedem zuteil gewordenen Berufung, gerade durch den Glauben selbst um so mehr zu deren Erfüllung verpflichtet sind.“¹⁰⁹ Allerdings wird im gleichen Konzilstext unmittelbar anschließend auch die gegenteilige Haltung als Irrtum abgelehnt:

„Im selben Grade aber irren die, die umgekehrt meinen, so im irdischen Tun und Treiben aufgehen zu können, als hätte das darum gar nichts mit dem religiösen Leben zu tun, weil dieses nach ihrer Meinung in bloßen Kultakten und in der Erfüllung gewisser moralischer Pflichten besteht. Diese Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben gehört zu den schweren Verirrungen unserer Zeit.“

Ist nun Askese Tugend, ist Lust Sünde? Die in der Überschrift vorliegende Gegenüberstellung läßt sich nicht halten, kann aber auch nicht einfach umgekehrt werden in die Formel: Verzicht ist Sünde, Lustgewinn ist Tugend. Askese ist dann sittlich positiv zu bewerten, wenn sie der Einübung in das rechte Weltverhalten, gleichzeitig aber auch der Einübung in die rechte Erfahrung und Integration der Lust im menschlichen Leben dient.

Für den Christen aber gibt es durchaus einerseits die vom Glauben getragene Lust und Freude an dieser Welt, welche ja in die Erlösung mit einbezogen und zum „neuen Himmel und zur neuen Erde“ gestaltet werden soll, andererseits aber auch den *freigewählten Verzicht* auf hohe Werte (wie Ehe, Besitz, eigener Lebensraum), die der rein innerweltlichen Erfüllung und Vollendung des Menschen dienen; dieser Verzicht wird dann sinnvoll, ja zum Ausdruck des Glaubens, wenn er in dieser Welt ein Bekenntnis darstellt zu einer über den irdischen Tod des Menschen hinausgreifenden Erfüllung in einem Leben der Gnade und Liebe – eine Erfüllung, die nur von Gott her geschenkt wird und die alle innerweltliche irdische Erfüllung in den Schatten stellt. Das Neue Testament bezeugt, daß es durchaus eine *persönliche „Berufung“* zu einem solchen „Zeugnisgeben in dieser Welt“ gibt. Die Kirche ihrerseits hat seit den frühesten Jahrhunderten in der Hochschätzung der sog. „*evangelischen Räte*“ der Armut, Ehelosigkeit und des Gehorsams diesen freigewählten Verzicht hoch geachtet, da er letztlich im Dienste der Verkündigung der Frohbotschaft steht und ein – wenn auch nicht immer recht verstandenes – „Zeichen in dieser Welt“ sein soll. Wo das Ja zur Welt und ebenso der Verzicht auf irdische Werte von dieser *Glaubensgesinnung* getragen werden, sind sie letztlich ein Bekenntnis des Christen an eine Auferstehung des Fleisches, an eine Erneuerung der Welt und an ein ewiges Leben in Gott.

IST DIE EHE WIRKLICH UNAUFLÖSLICH?

Die Änderung des Ehescheidungsgesetzes in der Bundesrepublik und nicht zuletzt auch die Auseinandersetzungen um die zivile Ehescheidung in Italien haben die Frage nach der Unauflöslichkeit einer Ehe erneut in die Diskussion gebracht, nachdem die Ehescheidung in den meisten europäischen Ländern von Gesetzes wegen praktiziert wird. In den Fragen der Scheidung und der Wiederverheiratung Geschiedener nehmen die Ostkirchen einen anderen Standpunkt ein als die römisch-katholische Kirche. In der Diskussion aber stellen Theologen die Unauflöslichkeit der Ehe in Frage, wenn die Liebe erloschen sei und somit das „Sakrament der Liebe“ nicht mehr bestehe. Vollends verwirrt werden die Christen dann, wenn eine Ehe wegen eines Formfehlers kirchenrechtlicher Art (etwa weil der Priester, vor dem die Ehe geschlossen worden ist, nicht die gültige Vollmacht besaß) für ungültig erklärt wird.

Gibt es eine „kirchliche Geschichte der Ehescheidung“ oder hat die lateinische Kirche immer ein striktes Nein zur Auflösbarkeit der Ehe und einer Wiederverheiratung gesprochen?

Ehescheidungen sind eine Tatsache. Stößt die Kirche unerbittlich jeden aus ihren Reihen aus, der geschieden wieder eine neue Bindung, eine Zweitehe eingegangen ist? Bahnen sich hier, da auch in dieser Richtung eine Intervention auf dem II. Vatikanischen Konzil eingebracht wurde, neue Wege an? Öffnet die pastorale Sorge um die Geschiedenen und Wiederverheirateten neue Wege?

Ist die lateinische Kirche bereit, sich am Verhalten der Ostkirchen und auch der evangelischen Kirche zu orientieren und in diesen Fragen neue Wege zu beschreiten?

1. EHESCHIEDUNG IM VERLAUF DER JAHRHUNDERTE

Die heute wieder neu aufbrechende theologische Diskussion um die Frage nach der *Auflösbarkeit der Ehe* und einer *Wiederverheiratung* läßt sich nicht ohne Rückblick auf die vorausgehende geschichtliche *Entwicklung der Ehelehre* in den christlichen Kirchen verstehen. Zeichnet sich doch hierin ein sehr wechselvoller Prozeß ab, der einerseits dem Bemühen entspringt, dem christlich-biblischen Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe gerecht zu werden, andererseits aber auch vor der Realität zahlreicher scheiternder Ehen nicht die Augen verschließt und für diese Fälle einen möglichen menschlich erträglichen und christlich zu verantwortenden Ausweg sucht.

Ein oberflächlicher Blick in die dogmatischen Lehrbücher erweckt zunächst den Eindruck, als gäbe es *keine* „Geschichte der Ehescheidung und Wiederverheiratung“, sondern nur eine ununterbrochene und stets gleichbleibende Tradition für die Einheit und *absolute Unauflöslichkeit* der christlichen Ehe, über die „von Anfang an Einmütigkeit“ bestand. Bei näherem Zusehen ergibt sich jedoch ein differenziertes Bild. Neben der grundsätzlichen Wahrung und Festigung des Prinzips der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe zeigt sich nämlich im Verlauf der Jahrhunderte durchaus eine gewisse Erweiterung der *verschiedenen Möglichkeiten einer Ehescheidung und Wiederverheiratung*. Diese Entwicklung kann nicht einfachhin als Laxismus oder „weiche Welle“ gedeutet werden; sie entspringt vielmehr einem ernsthaften Bemühen um ein *vertieftes Verstehen* des Herrenwortes und seiner Realisierung in einer noch von der Sünde und Schwäche des Menschen durchwalteten irdischen Wirklichkeit. Dieses Bemühen aber geht auch heute noch weiter. Die Meinung, über die *christliche Ehe, ihre Sakramentalität* und ihre jeweils neu aufgegebene Verwirklichung sei bereits das Letzte ausgesagt und seien keine weiteren theologischen Erkenntnisse mehr zu erwarten, entspringt einem weithin überholten *statischen Verständnis christlicher Theologie*.

In der nahezu zweitausendjährigen Geschichte der christlichen Ehelehre standen hinsichtlich der Ehescheidung und Wiederverheiratung vornehmlich folgende Fragen im Vordergrund:

1. Ist eine christliche Ehe grundsätzlich und *absolut untrennbar* – oder gibt es gewisse Phasen beim Zustandekommen der Ehe oder bestimmte Umstände, in denen eine bereits geschlossene Ehe gelöst werden kann?

2. Was ist zu tun angesichts der immer wieder scheiternden Ehen? Werden Konzessionen gemacht gegenüber dem Scheidungsverbot des Herrn?

3. Ist eine *Wiederverheiratung* überhaupt möglich – nach dem Tode des einen Ehepartners, darüber hinaus auch nach dem Scheitern und der Auflösung einer Ehe?

4. Welche Vollmacht hinsichtlich der Ehe kommt der kirchlichen Autorität bzw. dem Papst als dem Stellvertreter Christi zu? Inwieweit bezieht sich die ihm zugesprochene Binde- und Lösegewalt auch auf das Zustandekommen und das Lösen einer Ehe?

Aus den vorliegenden neutestamentlichen Aussagen über die Ehe vermochten die Väter und Theologen keineswegs in allem volle Klarheit zu gewinnen. Zwar anerkannte man den von Paulus (1 Kor 7, 10–11) und von den Synoptikern (Lk 16, 18; Mk 10, 2–12; Mt 19, 3–9; 5, 31–32) bezeugten Willen des Herrn, daß die Ehe nicht geschieden werden soll und daß die Heirat eines Geschiedenen *Ehebruch* sei, als ernste Verpflichtung für jeden Christen; daneben aber schienen doch andere Schrifttexte gewisse Ausnahmen zu machen. So deutete die eigenmächtig gegebene Anweisung des Apostels Paulus in 1 Kor 7, 12–16 darauf hin, daß der Apostel nicht einfachhin von einer *absoluten Unauflöslichkeit* der Ehe überzeugt war, sondern unter Umständen um des Friedens willen eine mit einem Ungläubigen geschlossene Ehe zu lösen bereit war. Auch die im Matthäusevangelium bezeugten sogenannten *Unzuchtsklauseln* (Mt 19, 9; 5, 32) bekundeten offensichtlich, wie schwer im Einzelfall die Verwirklichung des Herrenwillens bezüglich der Ehe werden konnte; mag auch die ursprüngliche Bedeutung dieser Texte nie eindeutig erhellt werden können, so warfen sie doch die Frage auf, ob sich bei Ehebruch bzw. bei einer völligen Zerrüttung der Ehe beide Partner trennen dürften und ob unter Umständen auch eine Wiederverheiratung – wenigstens des unschuldigen Teiles – mit in Kauf genommen werden könnte. Darüber hinaus verursachte die Be-

merkung des Apostel Paulus in 1 Kor 7, 39–40 („Die Frau ist gebunden, solange ihr Mann lebt; wenn er aber stirbt, ist sie frei zu heiraten, wen sie will, nur im Herrn; doch ist sie meiner Meinung nach seliger, wenn sie bleibt, wie sie ist“) schon sehr früh unter den Theologen eine scharfe Diskussion darüber, ob überhaupt eine *Zweitheirat* für einen Christen erlaubt werden könne oder ob eine solche (entsprechend dem „seliger“ des Apostels) grundsätzlich abzulehnen sei. Letztere Meinung schien auch von den Pastoralbriefen begünstigt zu werden, die ja für jeden, der nach einem kirchlichen Amt strebt (ob als Bischof oder als Diakon), die Forderung aufstellten, daß er „eines Weibes Mann“ sein solle (1 Tim 3, 2; 3, 12; Tit 1, 6). Insofern das alttestamentlich-mosaische Gesetz, aber auch das griechische und römische wie das germanische Recht im Prinzip die Ehescheidung kannten und bisweilen äußerst lax und zum Teil einseitig (nur von seiten des Mannes her) praktizierten, mußte die alte christliche Kirche von Anfang an gegen diese ihre Umwelteinflüsse die grundsätzliche Unauflösbarkeit der Ehe entsprechend dem Schöpferwillen Gottes und dem ausdrücklichen Wort des Herrn besonders hervorheben. So sprechen sich bereits in den drei ersten christlichen Jahrhunderten die apokryphe Schrift der Apostolischen Väterzeit „Hirt des Hermas“, Justinus der Märtyrer, Klemens von Alexandrien, Tertullian und Origenes sowie die Synoden von Elvira (306) und von Arles (314) eindeutig gegen eine *Auflösung* der christlichen Ehe aus. Selbst wenn wegen Ehebruchs der schuldige Gatte entlassen wird, bleibt eine Wiederverheiratung unerlaubt.

Mit den Neubekehrungen und der Ausbreitung des christlichen Glaubens nahmen trotz des Festhaltens am Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe die Ehescheidungen stark zu. Im Verlaufe der folgenden Jahrhunderte zeichnete sich hinsichtlich der Stellungnahme zu den gescheiterten Ehen, zur Ehescheidung und Wiederverheiratung in den christlichen Kirchen des Orients eine andere Entwicklung ab als in der lateinischen Kirche des Westens, wobei die authentischen kirchlichen Lehräußerungen der Päpste und der Allgemeinen Konzilien bei aller Präzision und Schärfe in der Verteidigung der Unauflöslichkeit der Ehe doch noch einen

gewissen *Brückenschlag* zwischen den verschiedenen Meinungen und Praktiken der Kirchen versuchten. Im folgenden soll lediglich auf diese unterschiedlichen Stellungnahmen eingegangen werden.

Die Stellungnahme zur Ehescheidung und Wiederverheiratung in den christlichen Kirchen des Ostens

Zu den Vorläufern der orientalischen Tradition zählt der alexandrinische Theologe Origenes († 253/54). In einer Erklärung zu Mt 19, 2–12 bemerkt er, daß jene Herzenshärte der Juden, aufgrund deren nach den Worten des Herrn Mose die Scheidung toleriert habe, auch in der neuen Ordnung ein „Analogon“ hinterlassen habe. So sei die Erlaubnis, die der Apostel Paulus den Witwen bezüglich einer Wiederverheiratung gibt (vgl. 1 Kor 7, 39 f.), doch ein Zugeständnis an die Herzenshärte jener, die nicht in der Lage sind, einer höheren Gabe zu entsprechen und – nach dem Wunsch des Apostels – „seliger“ zu sein. Wer jedoch zu einem kirchlichen Amt zugelassen werden wolle, müsse frei von Herzenshärte und darum „nur eines Weibes Mann“ sein. – Origenes erwähnt einige Kirchenoberhäupter, die trotz der gegenteiligen bekannten Schriftzeugnisse einer Frau gestattet haben, sich zu Lebzeiten ihres Mannes wieder zu verheiraten. Er ist dabei der Meinung, daß dies keineswegs ohne Grund geschehen sei; vielmehr haben die betreffenden Vorgesetzten auf diese Weise die Schwachheit toleriert, um größere Übel zu vermeiden.¹¹⁰

Für Origenes bleiben Zweitverheiratete, auch wenn ihr erster Ehepartner verstorben ist, *Minderberechtigte*; sie gehören nicht zur eigentlichen himmlischen Kirche der von Christus Gekrönten. Gegenüber jenen Christen, die sich mit einer Ehe begnügen, wird auch ihre Seligkeit geringer sein.¹¹¹ Dennoch duldet man eine Zweitheirat.

Im übrigen steht für Origenes nur derjenige am Gipfel der Vollkommenheit, der gleich dem Apostel Paulus gänzlich auf die Ehe „um des Himmelreiches willen“ (Mt 19, 12) verzichtet. Die

nächst tiefere Stufe ist die *vollkommene Einehe*, die keine Wiederheirat zuläßt und zumindest von den Mitgliedern der Hierarchie eingefordert wird. Noch tiefer befinden sich jene Witwen, die eine zweite Ehe schließen, wobei der *sakramentale Charakter einer Zweitehe* nach orientalischer Tradition bis heute umstritten ist; schließlich wird – als noch tiefere Stufe einer Herzensverhärtung – die Wiederverheiratung eines vom Ehepartner verlassenem Gatten noch zu Lebzeiten seines Partners toleriert bzw. als entschuldbar angesehen.

Dieser Stufenfolge begegnen wir in etwa bis heute noch in den orientalischen Kirchen, insofern das höchste priesterliche Amt des Bischofs nur einem Unverheirateten bzw. einem Mönch übertragen werden kann; die übrigen Mitglieder der Hierarchie dürfen zwar heiraten, jedoch bleibt für sie eine Zweitehe auch nach dem Tode des ersten Partners ausgeschlossen. – Neben diesem absoluten Ideal der vollkommenen Einehe kann nach dem Tode des Partners eine zweite und im äußersten Fall eine dritte – aber niemals eine vierte Ehe – gestattet werden. Schließlich gibt es noch eine *tolerierete Wiederverheiratung* jener Eheleute, die von ihrem Partner verlassen worden sind.¹¹² Auf die Trennung der Ehe eines Christen mit einem Ungläubigen (vgl. Privilegium Paulinum) kommt Origenes hierbei nicht zu sprechen, da man seiner Meinung nach nur dann von Verheirateten sprechen könne, wenn beide Teile, Mann und Frau, gläubig sind.

Für die Folgezeit wird jene Toleranz einiger Prälaten hinsichtlich einer Zweitheirat nach Scheitern der ersten Ehe, die Origenes für die palästinensische und vielleicht auch für die ägyptische Tradition bezeugt, auch noch von anderen Theologen bestätigt. So schreibt Epiphanius von Salamis († 403): „Hat jemand nur eine einzige Gattin gehabt, so wird er unter den Gliedern der Kirche gebührend gelobt und geehrt. Aber auch denjenigen, der sich mit einer einzigen nicht begnügen konnte, nachdem diese gestorben ist oder er sich von dieser wegen Unzucht, Ehebruch oder aus einem anderen Grunde getrennt hat, klagt das Wort Gottes nicht an und schließt ihn weder aus der Kirche noch vom Leben aus, sondern duldet sein Verhalten wegen seiner

Schwäche. Nicht damit er zur gleichen Zeit, d. h. während die andere noch am Leben ist, zwei Frauen haben kann, sondern damit er sich, wenn er von der ersten getrennt ist, ggf. in legaler Weise mit einer anderen verbindet; denn das heilige Wort und die heilige Kirche haben *Mitleid* mit ihm, vor allem wenn dieser Mann im übrigen fromm ist und dem Gesetz Gottes gemäß lebt.“¹¹³ Vor Epiphanius hatte bereits Basilius der Große († 379) seine Zweifel hinsichtlich der moralischen Bewertung einer Zweitheirat bekundet: „Ich weiß nicht, ob man eine Frau, die derart mit einem (von seiner ersten Frau) im Stich gelassenen Mann zusammenlebt (der, gemäß seiner bürgerlich-rechtlichen Verpflichtung, seine ehebrecherische Frau entlassen hatte), als Ehebrecherin bezeichnen kann, denn diesen Vorwurf erhebt man gegen eine Frau, die ihren Mann verschmäht hat . . . Der im Stich Gelassene selbst ist entschuldbar, und die Frau, die in einer solchen Situation mit einem Manne zusammenlebt, wird nicht verurteilt.“¹¹⁴ Gerade Basilius, der Kirchenvater des Ostens, hat die Eheauffassung und Ehepraxis der Byzantiner wesentlich mit beeinflußt. Die Unzuchtsklausel bei Matthäus 19, 9 verbindet er mit zwei alttestamentlichen Texten (Jer 3, 1 u. Spr 18, 22a: „Wer seine ehebrecherische Frau behält, ist ein Tor und gottlos“ – ein Text der Septuaginta, der in den meisten gängigen Übersetzungen fehlt). Er zieht aus diesem Vergleich den Schluß, daß sich der Mann von seiner ehebrecherischen Frau sogar trennen *muß*. Hier wird also der juristische Grund für eine *Ehescheidungsmöglichkeit* ausgeweitet zu einer *Pflicht* zur Ehescheidung – wenn auch nur in dem bei Matth 19, 9 angedeuteten Fall^{114a}. Im übrigen überließ man offensichtlich in der frühbyzantinischen Zeit diese Angelegenheiten der weltlichen Obrigkeit und begnügte sich mit der Auferlegung kirchlicher Bußen. Gleichzeitig aber wird immer wieder der Wille des Herrn hinsichtlich der Ehe als verpflichtend herausgestellt. Jedenfalls bekunden diese Texte, daß die Theologen der Väterzeit trotz der Überzeugung von der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe bemüht sind, für das *Problem der gescheiterten Ehe* und die zumeist nachfolgende Wiederverheiratung der Geschiedenen eine pastorale Lösung zu finden. Nicht, daß man eine *Zweitheirat* einfachhin gutheißt oder begünstigt, wohl aber, daß man sie offensichtlich toleriert und bei einer Wiederhei-

rat dem an der Scheidung unschuldigen Partner keinen Schuldvorwurf macht. Hier steht offensichtlich die *pastorale Sorge* für den unschuldigen und zu Unrecht verlassenen Ehegatten im Vordergrund, dem man nicht angesichts des schon erfahrenen Unrechts nun noch für sein übriges Leben eine *aufgezwungene Enthaltensamkeit* aufbürden möchte. Das gilt jedoch nicht für den Ehegatten, der seine erste Ehe gebrochen hat und Schuld am Scheitern derselben trägt. Für ihn hält man eine Wiederverheiratung als unzulässig. Bei einigen Theologen der Väterzeit finden sich auch schon Andeutungen für jenes Verständnis der Ehe und ihrer Dauer, das für die orientalische Kirche vorherrschend werden sollte: daß nämlich durch *menschliches Versagen*, besonders durch die eheliche Untreue das *eigentliche Wesen der Ehe* zuinnerst verfehlt und diese somit zerstört wird.

Wenngleich sich der Kirchenvater Johannes Chrysostomus († 407) im allgemeinen klar gegen eine Ehescheidung ausspricht, so betont er doch in einer Homilie über den ersten Korintherbrief, daß durch den Ehebruch die Ehe nicht mehr besteht und daß nach der Unzucht der Ehegatte eben nicht mehr Ehegatte sei.¹¹⁵ Der Patriarch Kyrillos von Alexandrien († 444) erklärt dementsprechend: „Es sind nicht die Scheidungsparagraphen, die die Ehe vor Gott auflösen, sondern es ist die schlechte Tat.“¹¹⁶ Auf einem zu Beginn des 5. Jahrhunderts abgehaltenen Konzil in Karthago überlegten die Teilnehmer, ob sie die kaiserliche Macht ersuchen sollten, die geltenden staatlichen Gesetze über die Scheidung außer Kraft zu setzen. Doch war die Abhängigkeit der östlichen Bischöfe vom Kaiser in der Folgezeit zu groß, als daß sie sich gegen die *staatliche Ehegesetzgebung* erfolgreich wehren konnten. Die orthodoxe Kirche erkannte die byzantinisch-bürgerliche Gesetzgebung hinsichtlich der Ehescheidung in jenem Augenblick voll an, als alle ihrer Meinung nach unzulässigen Scheidungsgründe daraus ausgemerzt waren. Im Gegensatz zur römischen abendländischen Tradition ist bis heute in der orientalischen Kirche nicht der *Ehewille* bzw. der *Vertragsabschluß* der beiden Partner allein schon ehebegründend; die aktive Mitwirkung von Seiten der Kirche muß vielmehr grundsätzlich hinzukommen. Darum betet man im orientalischen Trauungsritus bei der Krönung der

Brautleute für diese, daß sie mit Hilfe der sakramentalen Gnade in der wahren ehelichen Treue verharren und daß somit die Einheit und Beständigkeit ihrer christlichen Ehe unzerstört bleiben möge. Wo jedoch durch die Schuld des Menschen die *eheliche Gemeinschaft* schwer verletzt wird, ist damit auch das von Gott aufgestellte Gebot übertreten; im Akt der Scheidung wird dann diese Übertretung nur noch rechtlich bestätigt.¹¹⁷ Dies ist bis heute lebendige Tradition der orientalischen Kirchen geblieben. Mit Nachdruck betont man jedoch, daß die *Auflösung des ehelichen Bandes* noch nicht unmittelbar auch das Recht schaffe, eine andere Ehe einzugehen. Die orthodoxe Kirche hat sich überhaupt gegenüber den Zweitehen im allgemeinen reserviert verhalten; der liturgische Ritus ist weniger feierlich, indem man bei einer Zweitheirat keine Krönung vornimmt. Für eine Zweitheirat Geschiedener sah man bisweilen sogar einen vorübergehenden Ausschluß vom Eucharistieempfang vor.

Die Ostkirche hält also durchaus an dem Herrenwort und seiner Gültigkeit als Aufruf zum Zeugnis für das Reich Gottes fest. Sie weiß aber gleichzeitig um die *Spannung* zwischen dem neuen und alten Menschen, um die Tragödie von Schuldverstrickung, Sünde und Scheitern. So bildet sich eine *pastorale Praxis* heraus, die innerhalb der verschiedenen Gruppierungen der Ostkirche bald strenger, bald großzügiger das Problem der Ehescheidung und Wiederverheiratung zu lösen versucht. Die griechisch-orthodoxe Kirche versuchte zudem, mit dem Prinzip der „*oikonomia*“ diese ihre Haltung theologisch zu legalisieren. Danach schrieb sie sich als Kirche das Recht zu, allzu harte biblische Vorschriften zu mildern, wenn ihre strenge Anwendung innerhalb der unvollkommenen irdischen Gesellschaft zu große Reibungen verursachen würde.¹¹⁸ Dieses Prinzip der „*oikonomia*“ will einerseits an der Vollkommenheitslehre des Neuen Testaments festhalten, andererseits aber auch der Realität in einer unheilen Welt gerecht werden und für eine Praktikabilität der neutestamentlichen Weisungen eintreten. Ehescheidung gilt zwar als verboten. Wo sie aber vorgenommen wird, erkennt man sie an – wobei man gleichzeitig (offensichtlich in Nachwirkung des prophanen Eherechts aus der Zeit des Kaisers Justinian) dem schuldigen Teil das Recht auf eine Wiederheirat abspricht. Insofern löst die Kirche

selbst nicht Ehen auf, sondern stellt nur die Lösung einer Ehe fest. „Sie anerkennt lediglich, daß hier und jetzt, in dieser konkreten Situation diese Ehe zerbrochen ist, aufgehört hat. Eine zweite Verbindung, die von der Kirche aus Mitleid erlaubt wird, ist nicht mehr das *mystärion*, das die erste Ehe war“.¹¹⁹ Die Ehe zweier *Geschiedener* kann daher offensichtlich nicht mehr wie die erste Ehe den Anspruch erheben, ohne jede Einschränkung in vollgültiger Weise den Bund Christi mit seiner Kirche real darzustellen.

Diese Möglichkeit der *inneren Auflösung* einer Ehe und die nur dem unschuldigen Teil zugestandene Wiederheirat führte auch in der *Ehepastoral* und im *Kirchenrecht* der Ostkirche dazu, daß man die Aufmerksamkeit nicht so sehr auf die Voraussetzungen für ein Zustandekommen der Ehe und bei ihrem Scheitern auf einen eventuell vorhandenen wesentlichen Mangel und damit auch auf die Erklärung der Ungültigkeit des ersten Eheabschlusses richtet, sondern auf die Frage, wer das Zerbrechen einer Ehe verschuldet hat; denn dem schuldigen Teil soll die Möglichkeit einer Zweitheirat nicht zugestanden werden. Abgesehen von den Schwierigkeiten und der Täuschungsmöglichkeit, die mit der Feststellung des am Scheitern der Ehe wirklich Schuldigen verbunden sind, bleibt einer solchen Pastoral der Vorwurf nicht erspart, daß sie sich doch noch gegenüber dem in Schuld geratenen Menschen nicht von der *Wirklichkeit der Vergebung* bestimmen läßt, die jedem reumütigen Büßer verheißen ist. Gegenüber anderweitiger Schuld wird hier die Schuld und Sünde, die mit dem Zerbrechen der Ehe verbunden sein kann, in einseitiger Weise disqualifiziert und mit „lebenslanger“ Strafe verbunden, indem man dem Schuldigen, auch wenn er bereit, keinen neuen Start einer Ehe ermöglicht. Dies gilt jedoch nicht nur für die Ehepastoral der Kirche des Ostens. Angesichts dieser Entwicklung der Ostkirche und der bis heute lebendigen Tradition wird es auch verständlich, daß der melchitische Patriarchalvikar Ägyptens, Elias Zoghby, auf dem II. Vatikanischen Konzil in zwei Interventionen (vom 29. September und 4. Oktober 1965) unter Hinweis auf die Unzuchtsklauseln des Matthäusevangeliums und unter Berufung auf die Tradition der Väter den Konzilsteilnehmern die Anregung gab, auch

in der katholischen Kirche die Praxis der Ostkirche aufzunehmen. In seinen nicht unwidersprochen gebliebenen Äußerungen sagte er u. a.: „Das Eheband ist sicher durch das positive Gesetz Christi unauflöslich gemacht worden. Doch, wie das Matthäusevangelium (5, 32; 19, 9) sagt, ‚außer im Fall des Ehebruchs‘. Es obliegt der Kirche, den Sinn dieses Einschubs zu beurteilen. Wenn die Kirche von Rom ihn immer in einem einschränkenden Sinn ausgelegt hat, so war das nicht der Fall im Osten, wo die Kirche ihn seit den ersten Jahrhunderten zugunsten der möglichen Wiederverheiratung eines unschuldigen Gatten auslegte... Diese im Osten bewahrte und während sechs Jahrhunderten der Einheit nicht beanstandete Tradition könnte heute wieder aufgenommen und von den Katholiken angenommen werden. Der Fortschritt der patristischen Studien hat in der Tat die Lehre der orientalischen Väter ins Licht gerückt, die weder weniger gute Exegeten noch weniger gute Moraltheologen als die des Westens waren... In der orthodoxen Theologie ist die Ehescheidung nur ein Dispens, der dem unschuldigen Gatten gewährt wird in genau bestimmten Fällen und in einer rein pastoralen Sorge kraft dessen, was die Orthodoxen das Prinzip der Zweckmäßigkeit (Ökonomie) und Nachsicht (Condeszendenz) nennen. Dieser Dispens schließt nicht den Grundsatz der Unauflöslichkeit aus... Es ist also ein *Dispens* zugunsten des unschuldigen Gatten... Ein solcher Vorschlag war keineswegs sinnlos, da er sich ja auf die Autorität von Kirchenvätern und Kirchenlehrern der orientalischen Kirche stützte.“¹²⁰ Immerhin hat dieser Konzilstheologe mit dieser mutigen Intervention die Weltöffentlichkeit auf die verschiedene Tradition und Praxis der christlichen Kirchen hinsichtlich einer Eheauflösung und Wiederverheiratung hingewiesen, die für die weitere Diskussion dieser Frage in Zukunft nicht übersehen werden sollte.

Die Entwicklung der Ehescheidung und Wiederverheiratung im Bereich der lateinischen Kirche des Abendlandes

Die pastorale Einstellung und Praxis der Kirche gegenüber den gescheiterten Ehen entwickelte sich in der lateinischen Kirche des Abendlandes anders als in der orientalischen Kirche. Im Anschluß

an die apostolischen Väter, die jede Zweitehe als verbrämten Ehebruch ansahen¹²¹, lehnte auch der lateinische Kirchenschriftsteller Tertullian († nach 220) ein Zweitheirat – selbst nach dem Tode des einen Ehepartners – radikal ab. „Wenn also der Mensch die, welche Gott zusammengefügt hat, nicht durch einen Scheidebrief trennen soll, so ist es ebenso angemessen, daß diejenigen, die Gott durch den Tod getrennt hat, der Mensch nicht wieder durch eine Ehe verbinde. Er würde ebenso sehr gegen den Willen Gottes handeln, wenn er das Getrennte verbinden als das Verbundene trennen wollte.“¹²² Tertullian ist sogar der Meinung, daß die Witwe an ihren verstorbenen Mann noch stärker gebunden bleibt, als die Geschiedene an ihren noch lebenden; denn „da sie von ihm kein Wort der Scheidung zu hören bekommen hat, so wendet sie sich nicht von ihm ab; da sie ihm keinen Scheidebrief geschrieben, so hält sie zu ihm; da sie ihn nicht verlieren wollte, so hält sie ihn fest“.¹²³ Der vermutlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Rom verfaßte sogenannte „Ambrosiaster“ spricht dem Mann das *Recht auf Entlassung* seiner Frau und auf Wiederverheiratung zu, wenn diese zur Sünderin bzw. Ehebrecherin geworden ist; der Frau selbst jedoch wird dieses Recht nicht eingeräumt: „Es ist der Frau nicht erlaubt, ihren Mann wegen Unzucht oder Glaubensabfall zu verlassen . . . ; denn der Geringere darf auf keinen Fall dasselbe Recht für sich in Anspruch nehmen wie der Höhere . . . Doch ist es dem Ehegatten gestattet, eine andere Frau zu nehmen, wenn er seine Frau entlassen hat, weil sie zur Sünderin geworden ist, da der Mann nicht in derselben Weise wie die Frau an das Gesetz gebunden ist; denn der Mann ist das Haupt der Frau.“¹²⁴ Selbst bei Augustinus, dem Verfechter der Unauflöslichkeit der Ehe, begegnen wir einem Text, der eine *mildere Beurteilung* einer Wiederverheiratung bei einer zerrütteten Ehe bekundet: „Derjenige, der seine beim Ehebruch ertappte Gattin entläßt und eine andere heiratet, darf offenbar nicht einfach mit jenen gleichgestellt werden, die ihre Ehefrauen aus einem anderen Grund als wegen Ehebruchs entlassen und sich wieder verheiraten. Aus den göttlichen Schriften geht nämlich nicht hervor, ob derjenige, dem es zweifelsohne gestattet ist, seine Frau zu entlassen, wenn sie die Ehe bricht, selbst als Ehebrecher anzusehen ist, wenn er im Anschluß daran

eine andere heiratet. Ich jedenfalls meine, daß er in diesem Falle einen *verzeihlichen Irrtum* begeht.“¹²⁵ – Allerdings handelt es sich bei diesem Text um die Frage nach der Zulassung zur Taufe, also offensichtlich um die Ehe von zwei Ungetauften.

Wenngleich Hieronymus, Ambrosius und Augustinus grundsätzlich davon überzeugt waren, daß für Christen eine Ehescheidung nicht in Frage komme und eine Wiederverheiratung so lange ungültig bleibe, als der andere Partner noch lebt, so bleibt doch zu fragen, ob diese *innere* oder *ontologische Unauflösbarkeit* der Ehe dem im Neuen Testament bezeugten Herrenwort (das ja den Charakter einer Weisung trägt) entspricht – oder eher – wie B. Huizing vermutet¹²⁶ – auf dem platonischen Prinzip der Novelle 22 gründet: „Von den Dingen, die unter Menschen vorkommen, ist alles, was gebunden wurde, unlösbar.“

Während die Kirche des Ostens mit Hilfe der Duldung einer Ehescheidung und der Wiederverheiratung des unschuldigen Partners mit den zerbrochenen Ehen fertig zu werden versuchte, bildete sich im Westen in zunehmendem Maße gegenüber dem allgemein anerkannten Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe ein *vielschichtiges Ausnahmerecht* heraus. Mit ihm konnte man wenigstens in einigen Fällen das Problem der gescheiterten Ehe und der Wiederverheiratung lösen. Es handelt sich dabei

a) um das sogenannte *Privilegium Paulinum*, das später noch zum *Privilegium Petrinum* ausgeweitet wird;

b) um die *Unterscheidung* zwischen vollzogener und nicht vollzogener Ehe;

c) um die genaue *Festlegung jener Bedingungen*, die für das Zustandekommen einer Ehe erforderlich sind beziehungsweise auch um die Aufstellung trennender Ehehindernisse.

Nicht, als ob dieses *Ausnahmerecht* sich ausschließlich in der lateinischen Kirche entwickelt hat, wohl aber, daß es hier eine vorrangige Bedeutung erlangte.

Im Anschluß an 1 Kor 7, 12–15 gestand man den christlich gewordenen Gatten die *Befugnis* zu, die vor der Taufe geschlossene

Ehe aufzugeben, wenn das weitere Zusammenleben mit dem ungläubigen Gatten große Schwierigkeiten bereiten würde und dieser sich weigerte, das eheliche Leben in friedfertiger Weise mit dem gläubigen Gatten fortzusetzen. Mit einem neuen christlichen Eheabschluß galt dann die erste Ehe als aufgelöst. Bereits Johannes Chrysostomus und Augustinus hatten dem gläubig gewordenen Gatten unter den genannten Umständen das Recht der Trennung vom Ungläubigen zugesprochen, jedoch ohne auf die Möglichkeit der Wiederverheiratung hinzuweisen. Das nach dem Tode des Erzbischofs Theodor von Canterbury entstandene und nach ihm benannte Bußbuch (Poenitentiale) aus dem Ende des 7. Jahrhunderts spricht jedoch ausdrücklich dem gläubig gewordenen Ehegatten das Recht auf Scheidung und Wiederverheiratung zu – und zwar bereits in jenem Fall, wo der andere Partner die Annahme des Glaubens verweigert.¹²⁷ Gegen eine solche leichtfertige Praxis wandte sich die zweite Trullanische Synode von Konstantinopel 691 (can. 72); eine Scheidung dürfte nicht erfolgen, wenn der ungläubige Ehegatte mit dem gläubig gewordenen beisammen bleiben wolle.

Im 9. Jahrhundert verteidigt der fränkische Erzbischof Hinkmar von Reims (806–882), daß eine legal eingegangene Ehe gelöst werden kann aufgrund von Ungläubigkeit.¹²⁸ Das „Paulinische Privileg“ zählte nunmehr zum festen Bestand christlicher Lehre. Im übrigen gestattete das oben genannte Bußbuch Theodors von Canterbury jenem Ehegatten, dessen Frau einen Fehltritt begangen hatte, die Wiederverheiratung – allerdings nur, wenn es sich um die erste Frau handelte; dagegen wurde die Wiederverheiratung einer betrogenen Ehefrau abgelehnt. Offensichtlich spiegelt dieser Text die Meinung des Erzbischofs Theodor wider, der ja als gebürtiger Grieche die Praxis der Ostkirche kannte und z. T. wohl auch für das Abendland bejahte. In ähnlicher Weise gewährten im 8. Jahrhundert die Synoden von Verberie (756) und von Compiègne (757) im Falle eines *blutschänderischen Ehebruchs* dem unschuldigen Gatten die Trennung und Wiederverheiratung.¹²⁹

Derartige Theorien und Praktiken fanden jedoch im 12. Jahrhundert mit der Herausbildung der *kirchlichen Rechtslehre* (Kanoni-

stik) ein Ende. Die um 1142 fertiggestellte große Rechtssammlung von Gratian sollte für die kommenden Jahrhunderte und für das gesamte lateinische Kirchenrecht wegweisend werden. Darin wurde jede Form einer Zweitheirat nach dem Scheitern einer Ehe abgelehnt. Die Unauflösbarkeit christlicher Ehe schien nun auch in der Praxis endgültig gesichert. Dafür bildete sich aber eine neue und weitere Möglichkeit, gescheiterten Ehen zu Hilfe zu kommen: *die Unterscheidung zwischen vollzogener und nicht vollzogener Ehe*. Während Papst Nikolaus I. (866) entsprechend der römischen Eheschließungspraxis feststellte, daß für das Zustandekommen der Ehe die *Willenserklärung* der beiden Partner allein genüge (Konsentstheorie), vertrat der schon genannte Erzbischof Hinkmar von Reims – wohl unter Einfluß germanischen Rechtsdenkens – die Meinung, daß es wesentlich auf die *leibliche Vereinigung* der Ehegatten ankomme; erst dann sei die Ehe vollständig geschlossen (Kopula-Theorie). Im 12. Jahrhundert sind die Theologen bemüht, zwischen diesen beiden Theorien zu vermitteln. Sie stellten zunächst die Unauflöslichkeit der Ehe in engen Zusammenhang mit der *Sakramentalität* der Ehe. Ehe als Sakrament sei eine wirkkräftige Nachbildung des Liebesverhältnisses Christi zu seiner Kirche; da der Herr bei seiner Kirche bleibt „bis ans Ende der Welt“ (Mt 28, 20), kommt auch der sakramentalen Verbindung von Mann und Frau eine solche Untrennbarkeit zu. Diskutiert wird lediglich darum, ob das Sakrament der Ehe durch Geschlechtsverkehr (copula), durch den Brautsegens oder durch das Konsensgespräch bzw. den Ehemillen begründet werde. Sieht man im Beischlaf den ehebegründenden Akt, so kann erst der vollzogenen Ehe der sakramentale Charakter und damit die Unauflöslichkeit zugesprochen werden; eine noch nicht vollzogene Ehe wäre dann nur Zeichen der Vereinigung der Seele mit Gott, die jedoch noch aufgelöst werden könnte. – Zahlreiche Theologen des 12. Jahrhunderts – ausgenommen jedoch Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus und die Pariser Schule – sahen in dieser These eine *Begründung für die Lösbarkeit* einer geschlossenen, aber noch nicht vollzogenen Ehe. Die Kanonistenschule von Bologna kannte sogar sieben verschiedene Gründe als Lösungsmöglichkeit einer geschlossenen, aber noch nicht vollzogenen Ehe.

Eine Sondermeinung vertrat jedoch der deutsche Mystiker Hugo von St. Viktor († 1141). Im Bemühen um eine Anerkennung der Ehe Mariens als Sakrament möchte er bei der Ehe ein doppeltes Sakrament unterscheiden: die körperliche Einheit als großes Sakrament und die Einheit der Seelen als das noch größere Sakrament; letztere stelle erst die unteilbare eheliche Liebesgemeinschaft als Nachbildung der Liebesgemeinschaft Gottes und der Einzelseele dar. Im Hinblick auf die Marienehe genüge darum für jeden gültigen (sakramentalen) Ehekonsens der Wille zur Vereinigung der Seelen, selbst wenn dabei das Recht auf den ehelichen Beischlaf ausgeschlossen werde. Dementsprechend sei auch nicht das Kind, sondern das häusliche Zusammenleben der Hauptzweck der Ehe.

Angesichts dieser rein geistigen Natur der Marienehe erkannten einige Theologen auch die nichtvollzogene Ehe als sakramentale Ehe an. – Weithin maßgebend für die Folgezeit wurde die Meinung Gratians, die sich jedoch nicht sofort allgemein durchzusetzen vermochte.

Gratian unterschied nun in seinem Dekret zwischen einer *begonnenen* und einer *vollzogenen Ehe*; nur letztere hielt er für sakramental und dementsprechend auch für unauflöslich. Dagegen behauptete Papst Innozenz III. zu Beginn des 13. Jahrhunderts, daß auch die noch nicht vollzogene Ehe bereits durch die Willenserklärung der Partner echte sakramentale Ehe sei; gleichzeitig aber wurde die Meinung Gratians weithin beibehalten, daß eine noch nicht vollzogene Ehe durch päpstliche Dispens gelöst werden könne. Papst Innozenz III. war der Meinung, daß eben die einst dem Mose verliehene *Dispensvollmacht* nunmehr auch der Kirche zukomme; um des Glaubensfriedens willen könne die Kirche einem zum Glauben bekehrten Christen erlauben, unter bestimmten Umständen seine neue Ehe als gültig anzusehen. Eine Trennung und Wiederverheiratung einer christlichen Ehe ließe sich jedoch seiner Meinung nach nur in jenem Fall verantworten, wo die erste vollzogene Ehe sich als nicht gültig geschlossen herausstelle. – Diese Überzeugung setzte sich in der Folgezeit mehr und mehr durch.

Darüber hinaus legte man nun auch die genaueren Bedingungen für das *Zustandekommen* einer gültigen Ehe und die entsprechenden *trennenden Ehehindernisse* fest. Beim Scheitern einer Ehe konnte man somit zunächst in scharfsinniger und subtiler Weise nochmals den Eheabschluß auf seine Gültigkeit hin überprüfen. Fand sich darin ein wesentlicher Mangel, so war es leicht, diese Ehe von Anfang an als ungültig zu erklären und beiden Ehegatten – allerdings auch dem schuldigen – die Freiheit zu bescheinigen und die Möglichkeit einer neuen Heirat zuzusprechen. Papst Innozenz III. und seine Nachfolger bestätigten zudem, daß eine bereits geschlossene, aber noch nicht vollzogene Ehe durch den Eintritt in einen Orden bzw. durch das Ordensgelübde gelöst werden könne, da mit dem Eintritt in einen Orden der Betreffende eine Art von „geistlichem Tod“ erleide. Papst Bonifaz VIII. beschränkte jedoch 1289 diese auflösende Kraft auf die feierlichen Gelübde. Dabei wurde die Frage, ob der Papst darüber hinaus auch eine nicht vollzogene Ehe durch Dispens auflösen könne, von den Theologen zumeist verneint, jedoch von den Kanonisten weithin bejaht.¹³⁰

Diese Entwicklung fand schließlich im 16. Jahrhundert auf dem Konzil von Trient einen vorläufigen definitiven Abschluß. Auf der 24. Sitzung 1563 wurden über die Unauflöslichkeit der Ehe, die Ehescheidung und Wiederverheiratung einige für die Folgezeit richtungweisende Lehrsätze erlassen.¹³¹ Der Kirche wird dabei grundsätzlich die Befugnis zugesprochen, *trennende Ehehindernisse* aufzustellen und auch von einigen dieser Hindernisse zu dispensieren (can. 3 und 4). Auch die Lösung der geschlossenen, aber noch nicht vollzogenen Ehe durch feierliche Ordensgelübde eines Ehegatten wird ausdrücklich bestätigt (can. 6). Selbst die aus vielen Gründen erfolgte „Scheidung der Ehegatten von Tisch und Bett auf bestimmte oder unbestimmte Zeit“ – die doch immerhin auch eine Konzession an die „Herzenshärte der Menschen“ darstellt – wird als erlaubt erklärt (can. 8). Dagegen wird die Behauptung, „wegen Irrglauben, wegen Schwierigkeiten im Zusammenleben oder wegen böswilliger Abwesenheit vom Gatten“ könne das eheliche Band gelöst werden, als Irrlehre bezeichnet (can. 5).

Von besonderem Interesse dürfte jedoch Kanon 7 sein, insofern darin einerseits klar die kirchliche Lehre und Überzeugung von der Unauflösbarkeit christlicher Ehe unterstrichen wird, andererseits aber doch eine äußerst behutsame Formulierung gewählt wird, um dadurch die Tür zur Kirche des Ostens und ihrer andersartigen Praxis hinsichtlich der Pastoral bei der Wiederverheiratung Geschiedener offenzuhalten. Man war sich wohl bewußt, daß trotz der anderen Praxis in der Kirche des Ostens wie in der Kirche des Westens doch die gleiche Lehrmeinung vertreten werde: daß nach dem Willen des Herrn eine christlich sakramentale Ehe nicht gelöst werden darf. Bereits auf dem vorausgehenden Allgemeinen Konzil zu Florenz 1439 hatten die Armenier bei ihrer Wiedervereinigung mit Rom durchaus den Lehrsatz bejaht: „Wegen Unzucht ist zwar eine Scheidung von Tisch und Bett erlaubt, aber es bleibt dennoch gegen Gottes Gebot, eine andere Ehe einzugehen; denn das Band einer rechtmäßig geschlossenen Ehe ist ewig.“¹³² – Der einschlägige Kanon 7 der 24. Sitzung des Trienter Konzils lautete nun: „Wer sagt, die Kirche irre, wenn sie gelehrt hat und lehrt: nach evangelischer und apostolischer Lehre (Mt 19, 6 ff.; Mk 10, 6 ff.; 1 Kor 7, 10 ff.) könne wegen eines Ehebruchs des einen Ehegatten das eheliche Band nicht gelöst werden und beide, auch der unschuldige Teil, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, könne zu Lebzeiten des anderen Ehegatten keine andere Ehe eingehen; und der Mann begehe einen Ehebruch, der nach Entlassung der ehebrecherischen Frau eine andere heirate, ebenso die Frau, die nach Entlassung des ehebrecherischen Mannes sich mit einem anderen vermähle, der sei ausgeschlossen.“¹³³ – Definiert wird hier eigentlich nur, daß die katholische Kirche des Westens sich bei ihrer *Lehrmeinung* hinsichtlich der Ehescheidung mit Recht auf die evangelische und apostolische Lehre berufe. Wenn also auch im Falle des Ehebruchs an der Unauflöslichkeit der Ehe von dieser Kirche festgehalten wird, so darf dies nicht als Irrtum bezeichnet werden. Die darüber hinausgehende Praxis der Ostkirche, die sich bei ihren Konzessionen durchaus auch auf die Schrift und die Väter beruft, ohne dabei die Grundforderung des Herrn zu leugnen, wird in dem vorliegenden Konzilstext nicht verurteilt. Aufgrund dieses Kanons wäre darum durchaus auch ein Zusammen-

gehen mit der Kirche des Ostens, die zwar die gleiche Überzeugung vertritt, aber hinsichtlich der Tatsache des Scheiterns der Ehe gewisse Konzessionen „an die Herzenshärte“ macht, denkbar.

Nach Meinung einiger Theologen handelt Kanon 7 des Konzils von Trient lediglich von der sog. „inneren Unauflöslichkeit der Ehe“ und besagt, daß eine Ehe nicht schon durch einen Ehebruch als solchen (*ipso facto*) auseinanderfällt; dagegen spreche sich das Konzil nicht über die Möglichkeit aus, ob die Kirche eine Ehescheidung vornehmen könne (= äußere Auflöslichkeit der Ehe) oder ob die Eheleute selbst über die Trennung im Gewissen entscheiden könnten. Hätte nämlich das Konzil die Auflöslichkeit der Ehe nach Ehebruch überhaupt verworfen, so hätte es gleichzeitig auch die Ostkirchen mit dem Bann belegt.¹³⁴

Diese Lehräußerungen des *Konzils von Trient* blieben nun bis in unser Jahrhundert hinein ausschlaggebend und tragend und fanden im kirchlichen Rechtsbuch (*Codex Juris Canonici*) von 1918 ihren Niederschlag. Bei den Theologen ging jedoch in der Zwischenzeit die Diskussion darüber weiter, wie man den gescheiterten Ehen ggf. unter *Ausweitung* der Dispensgründe der Kirche bzw. des *Privilegium Paulinum* und der Erweiterung jener Voraussetzungen, die für das Zustandekommen einer gültigen Ehe erforderlich sein sollen, entgegenkommen könne.

Beispielhaft kann hier nur auf die Lehre des führenden spanischen Jesuitentheologen Franz Suarez (1548–1619) hingewiesen werden, der von seinem Orden mehrmals wegen seiner abweichenden Meinungen gerügt und auch bei der kirchlichen Inquisition angezeigt wurde, trotzdem aber eine große wissenschaftliche Aktivität entfaltete. Seiner Meinung nach kann sowohl aus naturrechtlichen wie aus positiv göttlichen Gründen eine Ehe durch rein menschliche Gewalt nicht gelöst werden. Doch gelte dies nur für die geschlossene und vollzogene Ehe von Getauften. In dem sogenannten Paulinischen Privileg sieht Suarez eine göttliche Dispens zugunsten der christlichen Religion. Wenn sich jedoch beide Partner zum christlichen Glauben bekehren, kann die Ehe nicht gelöst werden, da beide nach Empfang der Taufe im Vollzug der Ehe erst wahrhaft „ein Fleisch“ geworden sind.

Wenngleich der Papst eine bloß geschlossene Ehe lösen könne, so doch niemals und aus keinem Grunde eine geschlossene und vollzogene christliche Ehe; eine solche *Vollmacht* habe ihm Christus nicht zugewiesen. Zudem stelle doch die vollzogene Ehe zweier Christen in vollkommener Weise die unauflöslche Bindung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur und die Verbindung Christi mit der Braut der Kirche dar.¹³⁵ Im übrigen kennt Suarez nur eine Auflösung der Ehe im Sinne einer Trennung der Bett- und Wohngemeinschaft. Eine solche kann aufgrund von erwiesenem Ehebruch, Grausamkeit des Partners, blinder Leidenschaft oder Raserei, Aussatz oder einer anderen ansteckenden Krankheit, Glaubensabfall und Häresie vom unschuldigen Teil angestrebt werden. Gegebenenfalls ließe sich auch bei gegenseitiger Zustimmung der Ehegatten aus anderen Gründen eine *Trennung*, niemals jedoch mit der Möglichkeit einer Zweitheirat, verantworten.¹³⁶ Die in der Folgezeit sich abzeichnende Entwicklung vom „Paulinischen Privileg“ zum „Petrinischen Privileg“, das dem Papst als dem Stellvertreter Christi auf Erden kraft seiner obersten Hirtengewalt die Befugnis zuspricht, um des wahren Glaubens und des Seelenheils willen eine nichtchristliche oder halbchristliche Ehe zu lösen und vor der Kirche eine neue Ehe zu schließen, ließe sich unter Umständen als zunehmende Annäherung unserer Praxis an die Ehepastoral der Ostkirche interpretieren.

Entsprechend dem gegenwärtig noch geltenden kirchlichen Gesetzbuch (gültig seit Pfingsten 1918) und der nachfolgenden Praxis des kirchlichen Ehegerichtes läßt sich heute bezüglich der Ehescheidung in der lateinischen Kirche folgendes feststellen:

1. Die katholische Kirche hat grundsätzlich bisher daran festgehalten, daß Ehe verstanden wird als auf *Lebenszeit* geschlossene dauernde Lebensgemeinschaft zweier Partner, die die beiderseitige *Geschlechtsgemeinschaft* und die grundsätzliche Bereitschaft zur Zeugung neuen Lebens mit einschließt und die nach dem Willen des Herrn unauflöslch bleiben soll. Die *Unauflöslchkeit* aber wird durch den sakramentalen Charakter der Ehe zweier Getaufter noch verstärkt. Darum können weder beide Partner

eigenmächtig das *Eheband* zerreißen (= innere und wesentliche Unauflöslichkeit) noch kann und darf die kirchliche Autorität eine gültig geschlossene sakramentale und vollzogene Ehe auflösen (= äußere Unauflöslichkeit der Ehe).

2. Bezüglich einer nichtsakramentalen Ehe erhebt die Kirche jedoch den Anspruch, kraft der ihr *verliehenen Lösegewalt* unter bestimmten Voraussetzungen, die im Laufe der Zeit eine Ausweitung erfuhren, das Eheband zu lösen: zunächst um des „ehelichen Friedens willen“, wenn von zwei ungetauften Ehegatten der eine getauft wird und sich danach der andere Ungetaufte weigert, die Ehe fortzusetzen (= Paulinisches Privileg). Diese erste Ehe wird dann dadurch aufgelöst, daß der getaufte Ehegatte eine neue christliche Ehe eingeht. – Ab dem Mittelalter wurde durch die kirchliche Autorität auch eine gültig geschlossene Ehe zweier Getaufter gelöst, wenn ihr *Vollzug* (d. h. ein nach dem Bekunden des Ehwillens vorgenommener Beischlaf) nicht stattgefunden hat und einer der Partner die begonnene Ehe nicht fortsetzen will. – Eine „*nichtvollzogene Ehe*“ kann seither auch durch ein feierliches Ordensgelübde, das einer der beiden Partner ablegt, gelöst werden. – In neuerer Zeit (nach Huizing seit 1924)¹³⁷ hat Rom auch Ehen geschieden, die von einem Ungetauften und einem getauften Nichtkatholiken geschlossen wurden, vorausgesetzt, daß einer der Partner zur katholischen Kirche übertreten will und eine Fortführung der ehelichen Gemeinschaft als unmöglich erscheint; dabei darf jedoch der zur katholischen Kirche übertretende Partner die *Zerrüttung der Ehe* nicht verschuldet haben. – In jüngster Zeit wird auch von der Trennung einer Ehe berichtet, die ein Katholik mit einem Ungetauften mit Erhalt der Dispens vom Ehehindernis der Kultverschiedenheit geschlossen hat, die aber zerrüttet ist und deren Zerrüttung nicht vom katholischen Partner verschuldet wurde (= Petrinisches Privileg).

3. Angesichts des heute immer häufiger einsetzenden *Scheiterns* einer Ehe nehmen auch jene kirchlichen Eheprozesse zu, bei denen man sich um eine *Ungültigkeitserklärung* einer kirchlich geschlossenen Ehe bemüht. Die neueren psychologischen Er-

kenntnisse werfen die Frage auf, unter welchen Voraussetzungen man überhaupt von einem *freien und vollgültigen Ehekonsens* sprechen kann. Ist eine Ehe völlig zerrüttet, so führt eine gründliche Prüfung aller vorliegenden Gegebenheiten nicht selten zur Feststellung eines wesentlichen *Mangels des Ehwillens* oder eines schwerwiegenden *Personenirrtums*, aufgrund dessen dann diese Ehe „von Anfang an als ungültig“ erklärt wird.

Bedenkt man diesen Tatbestand, so erheben sich heute (auch schon unter Kanonisten) Zweifel daran, ob die grundsätzliche Rechtsbegünstigung der Ehe in dem Sinne, daß ihre Gültigkeit bis zum klaren *Erweis* des Gegenteils grundsätzlich angenommen wird, noch in jedem Falle, auch bei einer zerbrochenen Ehe, als sinnvoll erscheint.

4. Man wird auch weiterhin fragen, ob und inwieweit tatsächlich bereits die Ehe zweier Getaufter, selbst wenn diese nichts von einer Sakramentalität wissen oder halten, einfachhin als *Sakrament* angesehen werden kann, wenn doch auch der Glaube des Empfängers bzw. das *votum sacramenti* in einem Mindestmaß als Voraussetzung für einen Sakramentenempfang eingefordert wird.

Bedenkt man alle diese Gegebenheiten, so wird verständlich, daß heute Theologen die Frage aufwerfen, ob sich denn die Praxis der katholischen Eheprozesse wirklich so sehr von der Praxis der Ehescheidung der orthodoxen Kirche unterscheide, daß sie einer Wiedervereinigung im Wege stehe. Kann das vorliegende kanonische Gesetz einfachhin als Ausdruck des Willens des Herrn angesehen werden, oder stellt es nicht den immer wieder neu vorzunehmenden Versuch dar, unter jeweils anderen gesellschaftlichen und zeitlichen Gegebenheiten eine Hilfe zur Verwirklichung des evangelischen Eheideals zu bieten?

Vielleicht darf man mit O'Connor die vom Neuen Testament geforderte Unauflöslichkeit der Ehe allein auf die *innere Unauflöslichkeit* der Ehe beziehen¹³⁸, was zur Folge hätte, daß sich die *Lösevollmacht* der kirchlichen Autorität auch auf die vollzogene sakramentale Ehe beziehen würde – wengleich die Kirche bisher

von dieser ihrer Vollmacht keinen Gebrauch gemacht, ja von ihr überhaupt noch nicht gewußt hat. Doch dürfte diese Frage noch nicht genügend ausdiskutiert sein.

Bei aller einhelligen Überzeugung von der Unauflöslichkeit christlicher Ehe zeichnet sich eben doch bereits in der Tradition – wenngleich im Osten und Westen auf verschiedene Weise – ein ernsthaftes Bemühen ab, für die gescheiterten Ehen bzw. auch für die Wiederverheirateten eine *pastorale Hilfe* zu finden. Die Möglichkeiten eines kirchlichen Eheprozesses sind beschränkt und bieten nur in besonders gelagerten Fällen – eben bei Vorliegen von Gründen für eine Ungültigkeit der ersten gescheiterten Ehe – eine Hilfe. Gerade jene aber, deren erste Ehe („unglücklicherweise“!) gültig zustande kam, hernach aber zerbrach und die sich wieder verheirateten, warteten bisher vergeblich auf die Zulassung zur engeren kirchlichen Gemeinschaft. Auch der Kirche von heute und morgen bleibt eine Lösung dieses pastoralen Problems als Aufgabe gestellt.

2. MORALTHEOLOGISCHE UND MORALPSYCHOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR EHESCHIEDUNG

Die Christen der verschiedenen Konfessionen dürften darin einig gehen, daß Ehe verstanden wird als eine *gottgewollte Lebensgemeinschaft* von Mann und Frau, die auf einer unbedingten Liebe und Treue der beiden Partner gründet und die nach dem Willen Gottes grundsätzlich nicht mehr aufgelöst werden soll. „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“ (Mt 19, 6). Erst recht wird der katholische Christ aufgrund seines *sakramentalen Eheverständnisses* die Frage, ob eine einmal gültig geschlossene und vollzogene Ehe unter gewissen Umständen aufgelöst bzw. geschieden werden dürfe, mit einem klaren Nein beantworten; denn das Herrenwort läßt kein Deuteln und keine Einschränkungen zu. Dies soll hier grundsätzlich vorausgesetzt werden. Im folgenden geht es jedoch um jene tragischen Fälle einer zerrütteten Ehe und um die *Wiederverheiratung* Geschie-

denen. Wir können an der Tatsache nicht vorbeisehen, daß – wie in so vielen anderen sittlichen Fragen – immer wieder Menschen aufgrund *persönlichen Versagens*, *menschlicher Unreife* oder auch eigener *persönlicher Schuld* dem Willen des Herrn nicht genügend gerecht werden, daß ihre Ehe, die nach Gottes Willen unauflöslich sein und bleiben sollte, in einer nicht wieder gutzumachenden Weise zerbricht und daß sie danach wenigstens standesamtlich eine neue eheliche Verbindung eingehen, die menschlich durchaus besser gelingt als ihre erste Ehe. Die zunehmenden Ehescheidungen können nicht nur als „*moralischer Verfall*“ gedeutet werden; sie bekunden, daß heute offensichtlich das *Gelingen einer Ehe* weitaus schwieriger ist als in früheren Zeiten, wo eine Ehe stärker eingebettet war in die Umwelt, in die Sippe und Verwandtschaft und wo eine auch zuinnerst völlig zerrüttete Ehe durch das gesamte Milieu wenigstens äußerlich noch zusammengehalten wurde. Heute läßt sich jedoch eine *zerbrochene Ehe* nicht mehr durch bloße *Konvention* aufrechterhalten. Sie bricht vielmehr auseinander. Unsere Zeit läßt leere Fassaden nicht mehr gelten. Insofern ist die wachsende Zahl der Ehescheidungsquoten auch Ausdruck einer größeren Offenheit und Ehrlichkeit unserer Zeit.

Es läßt sich eben nicht übersehen, daß es heute kaum mehr eine Pfarrei gibt, in der nicht einige Ehen gescheitert sind und wieder-verheiratete Geschiedene leben, die als gläubige Christen ernst genommen werden wollen und die – manchmal sogar mit einer weitaus größeren Sehnsucht als andere Christen – um die Zulassung zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie bitten. Mit bloß frommen Sprüchen ist diesen Menschen am wenigsten gedient. Vielmehr gilt es, nach überzeugenden *pastoralen Lösungen* Ausschau zu halten.

Es wäre völlig falsch, wollte man die folgenden Ausführungen irgendwie als ein Plädoyer für die Ehescheidung verstehen. Im Gegenteil: gerade weil der Christ das Herrenwort von der Unauflösbarkeit der Ehe ernst nimmt, weil er in der sakramentalen Ehe eine für die Kirche und für das gesamte christliche Leben entscheidende Wirklichkeit erblickt, weil er aber heute mehr denn je um die Schwierigkeit eines *rechten Gelingens* einer Ehe

und um die zahlreichen Möglichkeiten des Scheiterns weiß, werden im folgenden einige moraltheologische und moralpsychologische Überlegungen über die Ehescheidung zur Diskussion gestellt. Sie sollen unter anderem auch die Notwendigkeit einer *gründlichen Vorbereitung* auf den Eheabschluß unterstreichen.

Im *christlichen Eheverständnis* ist eine Scheidung grundsätzlich nicht mit angelegt. Dennoch hat die katholische Kirche schon sehr früh angesichts einer zerbrochenen Ehe geprüft, ob etwa von Anfang an wesentliche Mängel vorlagen und gegebenenfalls überhaupt keine richtige Ehe zustande gekommen ist. Die Erklärung der „*Ungültigkeit einer Ehe von Anfang an*“ aufgrund verschiedener Mängel oder auch die Lösung einer noch nicht vollzogenen Ehe war eine jener Möglichkeiten, die den betroffenen Ehepartnern einen nochmaligen Start beziehungsweise eine neue Heirat ermöglichte. Doch nicht immer lassen sich derartige Mängel nachweisen. Insofern bedarf es auch weiterer pastoraler Hilfen für die gescheiterten Ehen und für die wiederverheirateten Geschiedenen.

Diese Hilfen dürfen nicht nur im engen Sinne als *Gültigmachung der zweiten Ehe* und als Zulassung zu den Sakramenten aufgefaßt werden. Es geht auch darum, daß sich jene Ehepartner, die einen neuen zweiten Start ehrlich versucht haben, jene Liebe schenken, kraft deren eine Ehe überhaupt erst Bestand hat und die sie auch Gott näher bringen kann.¹³⁹

Die Erklärung der Ungültigkeit einer Ehe und die Lösung nichtvollzogener Ehen

Mangelnde Ehefähigkeit

Die Kirche hat die *Gültigkeit* eines Eheabschlusses mit Recht davon abhängig gemacht, daß beide Partner auch *ehefähig* sind. Eine Vielzahl von *Ehehindernissen* wurde aufgestellt, die diese Befähigung sichern und bei entsprechenden Mängeln einen Eheabschluß verbieten oder gar gänzlich unmöglich machen sollen. So wird etwa für die Ehemündigkeit des Mannes das vollendete

16., für die der Frau das vollendete 14. Lebensjahr festgelegt (can. 1067 § 1). Im Hochmittelalter setzte man im Anschluß an das römische Recht die Ehemündigkeit noch früher an – für den Mann beim 14., für die Frau bereits beim 12. Lebensjahr, wobei man voraussetzte, daß eben zu diesem Zeitpunkt auch physiologisch-biologisch die Möglichkeit zum Vollzug des Geschlechtsverkehrs gegeben sei. Trotzdem reichen diese äußeren Angaben noch keineswegs aus. Weder mit der Erreichung eines bestimmten Alters noch mit der rein physischen Befähigung zum Vollzug eines Beischlafs kann die *Ehefähigkeit* genügend umschrieben werden. Was vom Kirchenrecht überhaupt noch nicht oder zumindest nicht genügend erfaßt wird, ist die notwendige psychische, emotionale und ganzmenschliche, personale *Reife* beider Partner, die Voraussetzung für ein Gelingen einer Ehe ist und damit aber auch als Voraussetzung für die Gültigkeit eines Eheabschlusses mit in Erwägung gezogen werden sollte. Wo eine in sehr jungen Jahren oder doch nach einer relativ kurzen Zeit des sich Kennenlernens geschlossene Ehe bereits wenige Monate nach ihrem Abschluß in eine schwere Krise gerät und schließlich zerbricht, wird man rückschauend die tatsächlich vorhandene Ehefähigkeit beider Partner nochmals erneut überprüfen. Eine bloß äußere Kenntnis der entsprechenden Verpflichtungen, die mit dem Eheabschluß übernommen werden und ja auch vom Pfarrer bei der Aufnahme des Brautexamensprotokolls von beiden Partnern erfragt werden, dürfte nur eine schwache Beweiskraft besitzen; denn zahlreiche Experten sind heute davon überzeugt, „daß in sehr vielen dieser Fälle die jungen Eheleute überhaupt nicht fähig waren, sich so zu verhalten, wie dies vom Wesen der Ehe her gefordert ist. Oft bedeutet dies ganz einfach, daß diese Menschen noch nicht *ehereif* waren. Dies bedeutet lediglich, daß ebensowenig, wie ein Kind als ehefähig gelten kann, auch viele Paare, die tatsächlich geheiratet haben, einfach für die Ehe noch nicht reif waren. Natürlich gibt es auch solche, die *niemals ehereif* sein werden.“¹⁴⁰ Erst recht wird dies dort der Fall sein, wo ein Partner unter gewissen seelischen Spannungen oder Störungen leidet. Hier kann ein bewußt und bei vollem Verstand und nach reiflicher Überlegung abgegebener Ehekonsens durchaus ungültig sein, wenn eben der Betreffende von Natur aus unfähig

war, gewisse wesentliche Rechte wahrzunehmen oder wesentliche Verpflichtungen einzugehen.¹⁴¹

Wie verschieden die *Ehefähigkeit* eines Menschen auch im äußeren Bereich abgegrenzt werden kann, wird deutlich an dem trennenden Ehehindernis des *geschlechtlichen Unvermögens* oder der *Impotenz* (can. 1068). Was hier im einzelnen unter Impotenz zu verstehen ist, wann ein Ehepartner tatsächlich als eheuntauglich bezeichnet werden kann, wurde der kirchlichen Gerichtspraxis überlassen, die verschiedene Theorien herausgebildet hat. Während nach der älteren, mehrhundertjährigen Praxis eine Impotenz nur dort angenommen wurde, wo ein Ehepartner zu einem Geschlechtsverkehr als solchem gar nicht in der Lage ist, hat sich seit dem 19. Jahrhundert die sogenannte *Generationstheorie* herausgebildet, die eine Impotenz auch dann schon annimmt, wenn der betroffene Ehepartner zwar noch zum Geschlechtsverkehr fähig ist, wenn infolge schwerer Mißbildungen der zur Fortpflanzung erforderlichen Organe eine Fortpflanzung jedoch nicht möglich ist (diese *Fortpflanzungsunfähigkeit* ist sehr wohl zu unterscheiden von der bloßen *Unfruchtbarkeit*, die als solche noch nicht als geschlechtliches Unvermögen und damit als trennendes Ehehindernis gewertet wird).

Neben der *organisch verursachten Impotenz* hat sich als häufigere Form die *funktionelle Impotenz* als eine Form mangelnder Ehefähigkeit gegenüber einem bestimmten Partner herausgestellt. Ursache einer derartigen Eheunfähigkeit werden weithin neurotische, psychische und innersekretorische Faktoren sein. So schwer es für eine rechtskräftige Beweisführung sein mag, die eigentlichen Ursachen einer Eheunfähigkeit, wenn sie auf psychischem Gebiet liegen, zu erfassen, so erscheinen diese Faktoren für das Gelingen einer Ehe und die Gültigkeit eines Eheabschlusses oft weitaus gewichtiger als physiologische Gegebenheiten.

Mangelhafter Ehewille

Im Anschluß an das römische Recht hat die lateinische Kirche als eigentliche Wirkursache für das Zustandekommen einer Ehe den *beiderseitigen Ehewillen* angesehen. Keine menschliche Autorität

kann diese Willenserklärung der Partner ersetzen.¹⁴² Es versteht sich, daß eine derart gewichtige beiderseitige Willensbekundung nur dann Gültigkeit beanspruchen kann, wenn sie nach reiflicher Überlegung und in der dafür notwendigen *Eigenständigkeit* und *Freiheit* vorgenommen wurde. Nun dürfte es heute unwahrscheinlich sein, daß ein Ehwille unter Gewaltandrohung erzwungen wird. Doch gibt es in unserer Gesellschaft auch andere Zwänge, die nicht minder den Entscheid junger Menschen zu beeinflussen vermögen, ohne daß diese sich dessen genügend bewußt sind. So manche Ehe wurde und wird auch noch geschlossen, weil sich zwei junge Menschen vielleicht recht unerwartet vor die Aufgabe einer vorzeitigen Vater- und Mutterschaft gestellt sehen, die sich als Folge ihrer vorehelichen geschlechtlichen Beziehungen ergibt. Ihr bisher noch nicht genügend geklärt Entscheid für einen gemeinsamen Lebensweg wird damit leicht auf die Ehe hin vorprogrammiert, wobei die Angehörigen – besonders die Verwandten der davon am meisten betroffenen jungen Mutter – ihrerseits das Notwendige tun, um auf eine möglichst umgehende Heirat dieser beiden jungen Menschen hinzuarbeiten: nicht zuletzt auch zur Ehrenrettung einer ehelichen Geburt des zu erwartenden Kindes. Nun wird man gewiß den jungen Vater, der sich der Verantwortung für das gezeugte Leben zu entziehen versucht, auf seine Verpflichtung hinweisen; er hat für seine Vaterschaft und dessen Konsequenzen geradestehen. Zudem besitzt das zu erwartende Kind zweifelsohne einen Anspruch auf Mutter und Vater. Doch so sehr dem zu erwartenden Kind schon während der Schwangerschaft und erst recht bei seiner Geburt die *Geborgenheit einer guten Familie* und die Liebe und Erziehung von Vater und Mutter nottut, so ist doch ein zu erwartendes Kind allein noch kein *hinreichender Grund* zur Heirat. Wird eine Ehe nur wegen der Legitimation des erwarteten Kindes geschlossen, sollte man mit Recht fragen, ob hier jene notwendige freie Willensentscheidung gegeben ist, die für einen Eheabschluß vorauszusetzen wäre. Nun wird so manche notgedrungen oder mit halben Herzen gegebene Entscheidung zur Wahl eines bestimmten Ehepartners im Verlauf der gelebten Ehe, vielleicht erst nach einigen notvollen *Reifungskrisen*, eine positive Klärung und Festigung erfahren, wie ja überhaupt der Entscheid zur Ehe oft ein sich länger hinziehender Rei-

fungsprozeß sein dürfte und der Beginn der Ehe zwar rechtlich genau umschrieben, von seinem inneren Gehalt her jedoch nicht so einfach zeitlich punktuell festgelegt werden kann. Insofern muß der eigentliche *Beginn der Ehe* nicht unbedingt mit dem äußeren Eheabschluß beziehungsweise mit der Heirat zusammenfallen. – Wo aber dieser *Reifungsprozeß* ausbleibt, wo zwei Partner ohne größere Vorbereitung mehr oder weniger unbedacht oder notgedrungen in die Ehe gleichsam „hineingeschlittert“ sind, kann eine solche Heirat, mag sie formal auch völlig in Ordnung sein, wohl noch nicht ohne weiteres den *Anspruch auf Gültigkeit* erheben. Selbst wenn weltliche und kirchliche Institutionen vor dem Eheabschluß auf die existentielle Bedeutsamkeit eines solchen Schrittes verweisen, besagt dies noch nicht, daß die Betroffenen mit der erforderlichen Freiheit einen solchen Entscheid fällen. Bisweilen kommt eine erste, gut vorbereitete Lebensentscheidung zwischen zwei Partnern erst in jenem Augenblick zustande, wo ihre Ehe bereits zerrüttet ist und sie nun als einzig möglichen Schritt eine Scheidung ihrer Ehe angehen.¹⁴³

Mangelnder Ehewille aufgrund eines Personenirrtums

Sieht man in der beiderseitigen Willensbekundung der Ehepartner den unaufgebbaren Grundbestand des Ehevertrags, so läßt ein *Irrtum* beziehungsweise die *Unkenntnis* eines wesentlichen Vertragselements keine gültige Ehe zustandekommen. Das bestehende Kirchenrecht umschreibt in den Canones 1083 bis 1085 die verschiedenen Möglichkeiten eines Irrtums und dessen Bedeutung für die Gültigkeit eines Eheabschlusses. Wo sich der Irrtum nicht nur auf einige Eigenschaften des Partners erstreckt, sondern zu einem *Personenirrtum* wird in dem Sinne, daß er einer Verwechslung von zwei Personen gleichkommt, läßt er keine gültige Ehe zustande kommen.

Nun wird man heute nicht mehr jenes in den Lehrbüchern vielzitierte Beispiel eines mutwilligen Betrugers herbeiziehen können: Jakob will Rachel heiraten, erhält aber nichtsahnend statt der Rachel die Lia. – Gibt es nicht auf *psychologischem* Gebiet ebenso schwerwiegende Irrtümer, etwa aufgrund einer *Fehlprojektion*?

Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen: Ein 21jähriges Mädchen, einziges Kind ihrer seit Kriegsende verwitweten Mutter – der Vater kehrte aus russischer Gefangenschaft nicht mehr heim –, heiratet einen um 10 Jahre älteren Mann, der ganz und gar dem Idealbild entsprach, das sie sich von ihrem gefallenen Vater in der Phantasie zurechtgebildet hatte. Doch bereits nach einem halben Jahr brach diese Ehe auseinander: Das Mädchen hatte sich insofern in der Person geirrt, als sie „ihren Vaternotyp“ als Ehepartner wählte.

Kann nicht eine derartige Fehlprojektion, die offensichtlich keine Seltenheit darstellt, unter besonders erschwerenden Umständen auch den Charakter eines *wesentlichen Personenirrtums* erlangen? Bisher sind derartige schwerwiegende psychologische Beeinträchtigungen des Ehwillens jedenfalls bei kirchlichen Eheprozessen noch nicht hinreichend berücksichtigt worden. Auch hier wird die Beweiskraft psychologischer Gutachten eine noch stärkere Berücksichtigung finden müssen.

Lösung der nichtvollzogenen Ehe durch päpstliche Dispens

Bereits seit dem Hochmittelalter hat sich in der kirchlichen Praxis eine Ausweitung der Möglichkeiten einer Ehescheidung durchgesetzt, insofern man eine gesetzmäßig geschlossene, aber noch nicht vollzogene Ehe unter gewissen Umständen entweder durch päpstliche Dispens oder durch Ablegung eines feierlichen Ordensgelübdes eines Partners für auflösbar hielt. Diese Praxis fand auch in den Canones 1119–1120 eine rechtliche Verankerung. Als nichtvollzogen gilt jene Ehe, in der nach der offiziellen beiderseitigen Bekundung des Ehwillens erwiesenermaßen noch kein Geschlechtsverkehr vorgenommen wurde (wobei es belanglos bleibt, ob beide Partner vor dem Eheabschluß verkehrt haben oder nicht). Wichtig ist nur, daß für die Zeit nach dem Eheabschluß der Nichtvollzug der Ehe glaubwürdig bewiesen und durch Zeugen bestätigt werden kann. Fand jedoch nach Abschluß der Ehe nur ein einziger Geschlechtsverkehr statt, so gilt die Ehe als vollzogen.

Nun wird man wahrhaftig nicht die leibliche Seite der geschlechtlichen Liebe, den Geschlechtsverkehr, in ihrer Bedeutung für das Eheleben gering bewerten. Doch stellt sich heute die Frage, was unter *Vollzug der Ehe* zu verstehen ist. Kann man wirklich den bloß physiologisch vorgenommenen Geschlechtsverkehr als solchen schon als Vollzug der Ehe werten? Oder gehört nicht doch wesentlich mehr dazu? Es dürfte der *Personenwürde* des Menschen nicht genügend gerecht werden, wenn der physiologisch vollzogene Geschlechtsakt nahezu ausschließlich zum Kriterium dafür herangezogen wird, ob nun eine Ehe vollzogen wurde oder nicht.¹⁴⁴ Nach dem *geltenden Eherecht* reicht für den Vollzug der Ehe einfachhin die Tatsache des Geschlechtsverkehrs aus, unabhängig davon, ob dieser vollendet oder unvollendet (d. h. ohne Samenerguß in die Scheide der Frau) stattgefunden hat; ja, um die extreme Position hierbei zu bedenken: Selbst ein erschlicher oder gar erzwungener Geschlechtsverkehr, ja sogar ein Verkehr bei Trunkenheit eines Partners würde für den Vollzug der Ehe genügen.

Auch hier sollte man für die Beurteilung des Vollzugs der Ehe die wesentlichen psychologischen und personalen Faktoren mit einbeziehen; allerdings dürfte sich hierbei die Grenze der Möglichkeit rechtlicher Beweisführung abzeichnen. Das Urteil darüber, ob eine Ehe wirklich gelungen und zuinnerst vollzogen wurde oder nicht, müßte man letztlich den davon betroffenen Ehepartnern und ihrem *Gewissensentscheid* überlasse.

Bei den vorausgehenden Überlegungen ging es vornehmlich darum, im Falle eines *Scheiterns* einer Ehe rückschauend nochmals genauer zu überprüfen, ob beide Partner bei ihrer Heirat tatsächlich eine *gültige Ehe* eingegangen sind oder ob *wesentliche Mängel* vorlagen, die unter Umständen eine Ungültigkeitserklärung dieser Ehe von Anfang an rechtfertigen ließen. Aus der „Geschichte“ einer *zerrütteten Ehe* läßt sich rückschauend oft ein differenzierteres oder anderes Bild über vorhandene Mängel hinsichtlich der Ehefähigkeit und der Freiheit des Ehemillens gewinnen als vor dem Eheabschluß. Wird dann in einem kirchlichen Eheprozeß eine völlig zerrüttete Ehe aufgrund wesentlicher Mängel von Anfang an für ungültig erklärt, so sind damit beide Ehe-

partner frei für einen neuen Eheabschluß – ohne daß damit bereits ihre gegenseitigen sittlichen Verpflichtungen aufgehoben werden. Würden jedoch bei den kirchlichen Eheprozessen mehr als bisher die *neueren Erkenntnisse der Psychologie und der Tiefenpsychologie* genügend berücksichtigt, so ließen sich für so manche zerbrochene Ehe die eigentlichen Hintergründe und Ursachen für das Scheitern aufweisen. Nicht wenige Ehen müßten dann auch als ungültig deklariert werden. Doch wären die kirchlichen Ehegerichte – jedenfalls bei ihrer jetzigen Zusammensetzung – mit einer solchen Überprüfung weithin überfordert. Nun wird es aber in der Praxis nicht wenige Fälle geben, in denen man zwar eine Ungültigkeit der ersten mißlungenen Ehe rechtlich nicht beweisen kann, die Betroffenen aber in ihrem *persönlichen Gewissensurteil* von wesentlichen Mängeln und von dem Nichtzustandekommen ihrer Ehe nachträglich überzeugt sind.¹⁴⁵ Weiterhin muß man mit jenen Ehefällen rechnen, bei denen durchaus eine moralisch und rechtlich gültige Ehe zustande gekommen ist, diese aber im Verlaufe der Zeit durch die Schuld eines oder beider Partner oder durch andere widrige Umstände völlig zerrüttet ist, bereits staatlich geschieden wurde und wo die getrennten Ehepartner eine neue Ehe eingegangen sind. Gerade für diese Fälle gilt es, nach pastoralen Hilfen und überzeugenden Lösungen Ausschau zu halten, ohne dabei den Ernst und die Geltung des Herrenwortes zu verraten.

Pastorale Hilfe für gescheiterte Ehen und für wiederverheiratete Geschiedene

Pastorale Hilfen in der frühen Kirche

Die Forderung des Herrn, daß die Ehe nicht geschieden werden soll, war in ihrer ursprünglichen Fassung klar und kompromißlos. Mit dem Hinweis auf die Schöpfungstat Gottes lehnt Jesus die gängige jüdische Scheidungspraxis, die gleichzeitig Ausdruck eines ungleichen Rechtsverhältnisses zwischen Mann und Frau war, grundsätzlich ab; doch gibt er kein neues Ehegesetz, sondern be-

tont bei seiner Belehrung den Willen Gottes im Bezug auf die Ehe.¹⁴⁶ Für das Verständnis des Herrenwortes ist es erforderlich, die verschiedenen traditionellen Schichten der neutestamentlichen Ehetexte, deren Aussagegehalt und Tragweite zu berücksichtigen. Das *Scheideverbot* findet sich in den Antithesen der Bergpredigt in unmittelbarem Zusammenhang mit der Forderung, überhaupt nicht zu schwören, dem Bösen nicht zu widerstehen, die Feinde zu lieben und sogar für die Verfolger zu beten (Mt 5, 31–48). Gleich den übrigen *Radikalforderungen* kann es nur auf dem Hintergrund der theologisch-eschatologischen Grundsituation, der Verkündigung des mit Jesus angebrochenen Reiches Gottes, verstanden werden. Derartige Weisungen tragen den Charakter eines Aufrufes; sie dürfen nicht vorschnell zum Gesetz gemacht werden, sondern besitzen mehr die *Funktion von Kriterien*, „an denen jedes innerweltlich-vernünftige Selbstverständnis des Menschen immer wieder in Frage gestellt und überprüft werden muß. In diesem Sinne sind die Radikalforderungen Jesu als *Läuterungsmomente des sittlichen Bewußtseins* zu verstehen und dürfen darum nicht in die Kategorie von *innerweltlichen Gesetzen* oder von schlechthin (naturrechtlich) geltenden *ethischen Verhaltensnormen* verstanden werden. Das gilt auch für die Worte Jesu zur Ehe in ihrem ursprünglichen Sinn“.¹⁴⁷ Andererseits aber standen die ersten christlichen Gemeinden angesichts der stark anwachsenden Zahl ihrer Gemeindeglieder vor der Aufgabe, die Botschaft des Herrn glaubwürdig zu verkünden, sie aber auch – ohne ihre Verpflichtungskraft abzuschwächen – realisierbar zu machen, d. h. auf die jeweiligen konkreten Verhältnisse anzuwenden und dabei schließlich für die Gläubigen eine feste Ordnung herauszubilden. Bereits die verschiedenen Überlieferungen des Scheideverbots des Herrn (in 1 Kor 7, 10 f.; Lk 16, 18; Mk 10, 10–12; Mt 19, 9; 5, 31 f.) bezeugen, wie dieses Wort des Herrn den Verhältnissen der jeweiligen Gemeinden angepaßt wird. Angesichts der Naherwartung der Wiederkunft des Herrn erhält die Ehe für Paulus nicht mehr den Charakter des schlechthin Gebotenen und der einzigen Möglichkeit menschlicher Lebenserfüllung; vielmehr erscheint ihm vom letztgültigen Ziel des Menschen her, nämlich Gott zu dienen, der ehelose Stand als eine noch bessere Möglichkeit. Aber auch Matthäus

stellt neben das Scheideverbot des Herrn, welches die rechte Verwirklichung der Ehe als etwas unerhört Schwieriges erscheinen läßt, den „Eunuchenspruch“ von der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen (Mt 19, 10 ff.).¹⁴⁸ Einige Exegeten sehen bereits in dem Zusatz zum Scheideverbot (Wer seine Frau entläßt) „und eine andere heiratet“ (Lk 16, 18; Mk 10, 11) eine *kasuistische Anpassung* des Herrenwortes an das alltägliche Leben und eine gewisse Erleichterung, insofern eben die Sünde nicht mehr allein in der Scheidung, sondern erst in der *Wiederverheiratung* gesehen und unter Umständen eine Scheidung hingenommen wird.

So gesehen wäre bereits die situationsbedingte Weisung des Apostels Paulus in 1 Kor 7, 11 („Hat sich die Frau vom Mann getrennt, so soll sie unverheiratet bleiben oder sich wieder mit ihm versöhnen“) eine gewisse Konzession gegenüber der Realität einer unheilbar zerrütteten Ehe. In eigenmächtiger Weise (1 Kor 7, 12: „Den übrigen sage ich, nicht der Herr . . .“) gesteht Paulus für eine Mischehe dann eine Scheidung zu, wenn sie vom unchristlichen Teil, der ja im alten Äon zurückbleibt, betrieben wird (das sogenannte spätere „Paulinische Privileg“). Gleichviel, welchen historischen Ort man den sogenannten *Unzuchtsklauseln* bei Matthäus zuweist und wie man sie versteht, trugen auch sie in der Folgezeit viel zu einer *Kasuistik der Ehescheidung*, wie sie sich schließlich in der Ostkirche auch rechtlich herausbilden sollte, mit bei.¹⁴⁹ Das Neue Testament enthält somit *keine eigene Ehelehre*. „Die sittlichen Weisungen selbst in der konkreten Form von Einzelgeboten sollen den jungen Gemeinden und den einzelnen Christen zeigen, was für konkrete Ansprüche ein Leben aus dem Glauben und aus der Liebe in der geschichtlichen Umwelt an sie stellt. Es handelt sich bei vielen Mahnungen und Weisungen um die *Ausdeutung des Liebesgebotes* auf das Leben in den kulturgeschichtlich gewachsenen Institutionen der damaligen Welt.“¹⁵⁰ Wie die ersten christlichen Gemeinden, so muß die Kirche zu jeder Zeit neu versuchen, in Form von einzelnen Weisungen Hilfen für ein Leben aus dem Glauben zu bieten, gleichzeitig aber auch denen, die hinter dem Anspruch des Herrn zurückgeblieben sind, die pastorale Unterstützung nicht zu versagen, sondern zumindest einige „Not-Lösungen“ hinzunehmen.

Die Trennung von Tisch und Bett

Als eine solche „Not-Lösung“ hat sich in der lateinischen Kirche die Zulassung einer Trennung der ehelichen Gemeinschaft herausgebildet. Die Canones 1128–1132 des Kirchenrechts nennen verschiedene Gründe, die den unschuldigen Gatten dazu berechtigen, eigenmächtig oder durch Richterspruch auf eine zeitweilige oder dauernde Trennung beziehungsweise Auflösung der ehelichen Gemeinschaft hinzuwirken. Auch vom moraltheologischen Standpunkt aus wird man zugestehen müssen, daß das *Aufheben des ehelichen Zusammenlebens* beziehungsweise die „Trennung von Tisch und Bett“ dort angezeigt erscheint, wo ein gemeinsames Leben der Partner zu unerträglichen Spannungen und unter Umständen auch für die davon betroffenen Kinder zu schweren Schädigungen führt. Wo eben eine Ehe völlig zerrüttet ist und nach menschlichem Ermessen wohl kaum mehr in Ordnung gebracht werden kann, wird die Trennung als einziger Ausweg übrig bleiben. Unter diesen Umständen gibt es durchaus ein Recht, ja sogar eine Pflicht, eine solche *Trennung* zu fordern, wengleich sich beide Partner bewußt sein müssen, daß sie bereits mit der Trennung ihrer ehelichen Lebensgemeinschaft dem einmal übernommenen Auftrag und dem gegebenen ehelichen Treueversprechen nicht mehr voll gerecht werden. Auch die Trennung von Tisch und Bett bleibt darum eine Not-Lösung; sie ist eine pastorale Hilfe im Sinne einer Toleranz beziehungsweise einer *Konzession* an die menschliche Schwäche. Ist aber eine solche Trennung von Haus, Tisch und Bett wirklich so wesentlich verschieden von einer Auflösung des Ehebandes und einer nachfolgenden Wiederverheiratung der Geschiedenen? Immer handelt es sich hierbei um ein Verfehlen des Willens Gottes, wonach es keine Scheidung geben soll, also um ein Zugeständnis an die „Herzeshärte“ der Menschen. Eine solche pastorale Hilfe, die dem Sünder gewährt wird, darf nicht einfachhin als Verrat an der unbedingten Forderung des Herrn, wonach Ehe nicht gelöst werden soll, bezeichnet werden.¹⁵¹

Eine Pastoral, die sich immer wieder am Neuen Testament ausrichtet, müßte sehr wohl unterscheiden zwischen dem Herren-

wort – dessen Geltung unangefochten bestehen bleibt und das gleichsam Rufcharakter trägt, indem es die Gläubigen immer wieder auf das verpflichtende Ideal einer christlichen Ehe verweist – und zwischen der wirklichkeitsbezogenen, konkreten pastoralen Anweisung, die in der seelsorglichen Praxis eine *entsprechende Toleranz* kennt und in der Behandlung konkreter Fälle versucht, auch dem schuldig gewordenen, aber reumütigen Sünder Verzeihung und Barmherzigkeit zu gewähren. Gerade diese *Rück-sichtnahme auf menschliche Gebrechlichkeit und Unzulänglichkeit* hat ja die Praxis der Ostkirche dazu bestimmt, eine Wiederverheiratung Geschiedener auch rechtlich zu dulden.

Die mögliche Diskrepanz zwischen rechtlichem und sittlichem Bereich

In der *Ehepastoral* begegnet man durchaus auch Fällen, in denen der rechtliche und der sittliche Bereich weit auseinanderklaffen, wo z. B. kein *Rechtsanspruch* angemeldet werden kann, dafür aber doch inzwischen gewachsene *sittliche Verpflichtungen* wahrzunehmen sind. Ein Beispiel: Franz K., ein „Taufschein-Katholik“, und Barbara S., eine gläubige evangelische Christin, heiraten vor dem evangelischen Pfarrer. Aus ihrer Ehe stammen zwei Kinder. Während der ersten fünf Jahre geht das Ehe- und Familienleben einigermaßen gut. Im Zusammenhang mit einer beruflichen Veränderung des Mannes entwickelt sich jedoch eine tiefgreifende Krise. Der Mann lernt ein unverheiratetes katholisches Mädchen kennen. Aus dieser Bekanntschaft entwickelt sich ein geschlechtliches Verhältnis, welches den bereits bestehenden Bruch der ersten Ehe endgültig zu besiegeln scheint. Sein Entschluß, die erste Ehe aufzugeben und neu zu heiraten, wird schließlich dadurch ausgelöst, daß er von seiner neuen Partnerin erfährt, daß ja seine evangelisch geschlossene Ehe für ihn als Katholiken gar keine kirchenrechtlich gültige Ehe darstellt und er sich „ohne weiteres“ scheiden und nochmals kirchlich – in diesem Fall katholisch – trauen lassen kann. – Ohne in diesem Zusammenhang auf die Problematik der bestehenden Formpflicht für die Eheschließung eines katholischen Christen einzugehen, müßte man doch

zu einer derartigen „Praxis“, die nur den kirchenrechtlichen Aspekt der Gültigkeit einer Ehe in Betracht zieht, schwerste Bedenken anmelden. Mag die erste Ehe auch aufgrund des Formmangels kirchenrechtlich nicht gültig sein, so wurde das eheliche Treueversprechen von beiden Partnern doch in ernstgemeinter Weise gegeben. Die darauf gründende und daraus gewachsene Ehe- und Familiengemeinschaft hat inzwischen sittliche Verpflichtungen mit sich gebracht, denen sich der betreffende Mann nicht einfach unter Berufung auf eine „kirchenrechtliche Formpflicht“ im Nachhinein entziehen kann.

Ähnlich können sich aus einer Zweitehe, die ein Geschiedener eingeht und die ihm menschlich besser gelingt als die erste Ehe, im Verlauf der Zeit *sittliche naturrechtliche Verpflichtungen* ergeben, die es den Betroffenen nicht so einfachhin möglich machen, aufgrund der kirchenrechtlichen Ungültigkeit ihrer Zweitehe einfachhin wieder auseinanderzugehen – besonders wird dies der Fall sein, wenn aus einer solchen Ehe Kinder hervorgegangen sind, die es zu versorgen und zu erziehen gilt. Hier können durchaus sittliche Verpflichtungen und menschliche Bindungen wachsen, die nicht abgeschoben werden dürfen. Unter diesen Gesichtspunkten erscheint es auch nicht mehr als angängig, eine bloß bürgerlich geschlossene, aber kirchlich ungültige Ehe eines Katholiken einfachhin mit einem Konkubinat gleichzusetzen.

Eine Diskrepanz zwischen rechtlichem und sittlichem Bereich kann auch in der Weise vorliegen, daß ein Eheabschluß aufgrund schwerwiegender Mängel tatsächlich nicht gültig zustande kam und die Betroffenen allein darum wissen, daß aber im rechtlichen Bereich der Beweis der Ungültigkeit – etwa mangels Zeugen – nicht in ausreichender Weise erbracht werden kann. In derartigen Zweifelsfällen plädiert das Kirchenrecht (can. 1014) grundsätzlich für die Gültigkeit der Ehe, bis das Gegenteil bewiesen wird. In einem solchen Fall wird man den beiden in Wirklichkeit nicht ehelich gebundenen Partnern das Recht auf eine (neue) Ehe nicht absprechen können. Selbst wenn eine solche Ehe nicht vor der Kirche (und damit kirchenrechtlich nicht gültig), sondern nur vor dem Standesamt geschlossen werden kann, so müßte sie doch

letztlich als vor Gott gültig und schließlich für zwei bisher noch nicht endgültig ehelich gebundene gläubige Christen auch als sakramental angesehen werden. Natürlich wird man einen andersartigen Entscheid nicht dem subjektiven Ermessen des einzelnen überlassen können, sondern einer entsprechenden *Fachberatung* unterstellen. (Im übrigen wird unter Umständen auch das für den Gewissensbereich zuständige römische Gericht, die Pönitentiarie, anzugehen sein.) Man sollte in einem solchen Fall (vorausgesetzt, daß tatsächlich ein *wesentlicher Konsensmangel* oder eine Eheunfähigkeit vorliegt, diese aber für den äußeren Bereich nicht hinreichend bewiesen werden kann) diesen betroffenen Eheleuten nicht das Recht zur Teilnahme an der Eucharistie absprechen, wobei allerdings auch kein Ärgernis gegeben werden dürfte. Die Frage ist hier nur, welches Ärgernis heute größer erscheint: eine *Aussperrung* dieser Betroffenen (die mit Recht in ihrem Gewissen zuinnerst von der Gültigkeit ihrer neuen Ehe überzeugt sind) von den Sakramenten oder ihre *Zulassung*. Müßte nicht auch hier dem inneren Bereich gegenüber dem äußeren der Vorrang eingeräumt werden? Ohne den Rechts- und Gemeinschaftscharakter des Sakramentenempfangs und vornehmlich der Eucharistie gering einzuschätzen und ohne der Kirche das Recht abzusprechen, auch für die Zulassung zu den Sakramenten kirchenrechtliche Voraussetzungen und gewisse Einschränkungen aufzustellen, sollten doch auch für derartige Konfliktsfälle einer Diskrepanz zwischen innerem und äußerem Bereich pastorale Hilfen geboten werden.

Wie steht es aber mit der Duldung einer Wiederverheiratung Geschiedener und mit deren Zulassung zu den Sakramenten?

Wiederverheiratung Geschiedener und deren Zulassung zu den Sakramenten?

Wer das Leid und die Tragik des Zerbrechens einer Ehe einmal durchgemacht hat, ist oft zutiefst verwundet; er ist irre geworden an menschlicher Liebe, vor allem, wenn er sich am Scheitern seiner Ehe persönlich unschuldig fühlt. Gerade ein solcher Mensch

bedarf der pastoralen Hilfe. Es wäre tragisch, wollte die Kirche zuschauen, wie solche Menschen, die an einer ersten Ehe zerbrochen sind und nochmals einen Neubeginn in einer zweiten Ehe versuchen wollen, sich „exkommuniziert“ glauben, weil sie eben keine offene Tür finden, beziehungsweise am Sakramentene Empfang nicht teilnehmen dürfen, wie sie immer mehr dem Glauben entfremdet werden und der Kirche schließlich ganz den Rücken kehren. Gerade für sie schafft die Verweigerung der Sakramentenspendung eine wirkliche Not, die nicht mit dem Hinweis auf eine „geistliche Kommunion“ und dergleichen behoben werden kann.¹⁵²

Es kann in diesem Zusammenhang nicht näher darauf eingegangen werden, ob eine Zweitheirat Geschiedener auch als *sakramentale Ehe* gelten könnte – hierfür dürften sich nicht unerhebliche Schwierigkeiten ergeben. Zur Diskussion steht die *Wiederverheiratung Geschiedener als eine „Not-Lösung“* ähnlich der Duldung beziehungsweise Zulassung einer Auflösung der zerrütteten ehelichen Gemeinschaft in Form einer Trennung von Tisch und Bett.

Bei der Diskussion um die Wiederverheiratung Geschiedener wird häufig dafür plädiert, wenigstens dem am Scheitern der ersten Ehe unschuldigen Teil eine solche Möglichkeit zuzugestehen. Doch dürfte es in den meisten Fällen äußerst schwierig sein, die *Schuldfrage* einigermaßen gerecht zu lösen. Was sich augenscheinlich als offensichtliche Verfehlung auf seiten eines Partners und damit als Ursache für eine Ehekrise darbietet, kann bisweilen bei näherem Zusehen bereits Folge von *bestehenden Spannungen* oder einer *persönlichen Unreife* des anderen Partners sein. Immer werden sich beide Ehegatten im Gewissen zu prüfen haben, inwieweit sie voreinander und auch vor Gott mitschuldig geworden sind an der Zerrüttung ihrer Ehe. Gerade diese Schwierigkeiten, die sich ergeben, will man nach den am Scheitern der Ehe Hauptschuldigen suchen, dürfte auch bei den Vorschlägen zu einer Reform des bürgerlichen Ehescheidungsrechts in Deutschland den Übergang vom Verschuldens- zum Zerrüttungsprinzip veranlaßt haben. Werden diese Reformvorschläge angenommen, so wird in Zukunft bei einer bürgerlichen Scheidung der Richter auf einen *Schuldspruch* verzichten und sich mit

der Feststellung begnügen, daß eine Ehe gescheitert ist und die Wiederherstellung einer der Ehe gemäßen Lebensgemeinschaft nicht mehr erwartet werden kann.¹⁵³

Auch bei der Frage nach der *Duldung einer Wiederverheiratung* Geschiedener sollte man das *Schuldprinzip* nicht allzusehr strapazieren. Wo sich ein Christ reumütig zu seiner Schuld bekennt, darf er auch mit der Heilszusage Gottes und mit der Nachlassung der Schuld rechnen. Dennoch bleiben als Konsequenzen von Sünde und Schuld oft Schäden zurück, die sich einfach nicht mehr voll beheben lassen. Dies gilt auch von einer Schuld an einer zerrütteten Ehe.

An dem Tatbestand, daß es bereits Millionen geschiedener Männer und Frauen gibt, die als Christen grundsätzlich an das Herrenwort von der Untrennbarkeit der Ehe glauben, aber diesem einfach nicht gerecht zu werden vermochten, und die zum größeren Teil (nach gewissen Schätzungen gegen 75 %) wieder eine neue Ehe eingehen, kann die Kirche in Zukunft nicht vorbeisehen. Es müssen noch *pastorale Möglichkeiten* und Hilfen gesucht werden. H. B. Meyer SJ plädiert in einem Diskussionsbeitrag für eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten unter folgenden Bedingungen:

„1. Es muß gewissenhaft geprüft werden, aus welchen Gründen die erste Ehe zerbrochen ist. In diese Prüfung ist nach Möglichkeit der andere Partner der Erstehe miteinzubeziehen, damit ihm kein Unrecht geschieht und ihm angetanes Unrecht gegebenenfalls so weit als möglich wiedergutmacht wird.

2. Es muß sicher feststehen, daß die erste Ehe unheilbar zerrüttet ist und tatsächlich nicht wiederhergestellt werden kann.

3. Es muß erwiesen sein, daß die zweite Ehe faktisch unauflösbar geworden ist und ohne schweren Schaden für die Partner und eventuell vorhandene Kinder nicht mehr getrennt werden kann.

4. Es muß nachweislich feststehen, daß die *Zweitehe* menschlich und religiös (und soweit irgend möglich auch vor dem bürgerlichen Recht) geordnet ist, die Partner in wirklicher Treue zueinander stehen, gewillt sind, ihr Zusammenleben nach christlichen Grundsätzen zu gestalten und ihre Kinder entsprechend zu erziehen.

5. Der *Sakramentenempfang* darf anderen Gläubigen kein be-

rechtigtes *Ärgernis* geben und in ihnen den Eindruck erwecken, die Kirche nehme die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe nicht mehr ernst.

6. Es muß sicher sein, daß die Betroffenen wirklich aus *religiösen Gründen* nach den Sakramenten verlangen und die Zulassung mit ruhigem Gewissen annehmen und von ihr Gebrauch machen können.“¹⁵⁴ Für zweifelhafte oder schwierige Fälle sollte eine eigene beratende Kommission vom zuständigen Ordinarius ernannt werden, der nicht nur ein Kanonist und ein Moraltheologe, sondern auch ein erfahrener Seelsorger, ein Psychologe und mindestens ein verheirateter und mit der Materie vertrauter Laie angehören.

Man wird einem solchen Vorschlag durchaus beistimmen können; fragwürdig erscheint nur, ob sich die erste Forderung einer nochmaligen Überprüfung der zerbrochenen Ehe unter Einbeziehung beider Partner realisieren läßt. Eine *differenzierte Beurteilung* erscheint im Einzelfall jedoch angezeigt: Liegt bei den Partnern einer zweiten Ehe aus guten Gründen (*bona fides*) die Überzeugung vor, daß ihre erste Ehe niemals gültig war? Wird vielleicht diese subjektive Überzeugung auch durch objektive Gründe, die für eine Ungültigkeit der ersten Ehe angeführt werden können, gestützt? Aber selbst wenn der „gute Glaube“ fehlt und der am Zerbrechen der Ehe „schuldige Gatte“ seine eigene Schuld anerkennt und bereut – wenngleich es ihm unmöglich erscheint, den angerichteten Schaden wieder gut zu machen, d. h. die zerbrochene erste Ehe wieder aufzunehmen –, wären doch die *Voraussetzungen zur sakramentalen Lossprechung* gegeben. Hierbei geht es ja nicht um eine Billigung der Wiederverheiratung, sondern um eine sakramentale Verkündigung des göttlichen Erbarmens. Wo aber aus der zweiten kanonisch ungültigen ehelichen Verbindung bereits neue wesentliche Pflichten erwachsen sind, kann den beiden Partnern nicht mehr die Auflösung dieser ihrer neuen Verbindung zugemutet und angeraten werden – vor allem dann nicht, wenn keinerlei Aussicht besteht, daß die erste Ehe wieder aufgenommen werden kann. Unter solchen Voraussetzungen kann man aber von ungültig Verheirateten nicht mehr sagen, sie lebten im Zustand schwerer Schuld. – Sicherlich ist mit der Erteilung der sakramentalen Lossprechung auch die grundsätzliche

Zulassung zur Kommunion gegeben. Angesichts der sehr verschieden strukturierten Gemeinden muß hier jedoch bei einer öffentlichen Zulassung Geschiedener und Wiederverheirateter zur Kommunion damit gerechnet werden, daß Ärgernis gestiftet und der Eindruck erweckt wird, als nehme die Kirche das Scheidungsverbot des Herrn nicht mehr genügend ernst. Insofern geht es bei der Frage nach der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zum vollen kirchlichen Leben doch um eine *Umstrukturierung* der bisherigen pastoralen Praxis, die nicht ohne die Autorität der jeweiligen Ortsbischöfe möglich erscheint; betrifft sie doch das Leben der ganzen Gemeinde.^{154a}

Angesichts der Tatsache, daß manche Seelsorger aus ihrem *echten pastoralen Engagement* heraus auf eigene Faust wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zulassen und somit für die gesamte Seelsorge eine gewisse *Rechtsunsicherheit* heraufbeschwören, erscheint es dringend erforderlich, daß sich die römische Bischofssynode mit den zur Diskussion gestellten pastoralen Thesen ernsthaft beschäftigt und überzeugende Hilfen anbietet.

IST ABTREIBUNG BEDINGT STRAFFREI?

Durch die beabsichtigte Strafrechtsreform in der Bundesrepublik Deutschland und nicht zuletzt durch das Bekenntnis „Ich habe abgetrieben“ von Hunderten von Frauen, meist Prominenten aus dem Showgeschäft in Frankreich und der Bundesrepublik, ist eine lebhafte Diskussion für und wider die Abtreibung und deren Straffreiheit entstanden. In der Diskussion um die Abtreibung sind auch immer wieder sog. katholische Stimmen, Laien und Theologen, zu Wort gekommen.

Im Religionsunterricht haben wir gelernt, daß werdendes Leben auch dann zu schützen ist, wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist.

Hat sich nun, angesichts des Drucks von außen, in dieser Frage die Stellung der Kirche geändert?

Wie sieht die Moraltheologie das Problem der Abtreibung, abgesehen davon, ob der Staat dieses Tun mit Strafe belegt oder nicht?

Gerade in der heutigen Situation erscheint es angebracht, zu einer sachgemäßen und nicht durch Emotionen übertönten Diskussion dieses Problems zurückzurufen.^{154b} Worum geht es?

Abtreibung – nicht Schwangerschaftsunterbrechung

In der anstehenden Diskussion geht es um die *gewollte und direkt eingeleitete Ausstoßung* einer noch nicht lebensfähigen menschlichen Leibesfrucht aus dem Mutterschoß, um *Abtreibung*. Man sollte für diesen Tatbestand nicht das Wort „Schwangerschaftsunterbrechung“ verwenden, wird doch die Schwangerschaft keineswegs nur auf Zeit unterbrochen und später wieder weitergeführt. Das übergeordnete Wort „*Schwangerschaftsabbruch*“ umfaßt neben dem beabsichtigten und eingeleiteten direkten Abort (= Abtreibung) auch noch den ungewollten indirekten Abgang der Leibesfrucht. Zwischen einer direkten und einer indirekten Abtreibung besteht jedoch insofern ein wesentlicher Unterschied, als eine direkte Abtreibung die Tötung des Kindes unmittelbar beabsichtigt, während bei der indirekten Abtreibung der *Abgang* als Folge eines anderen, für die Gesundheit der schwangeren Mutter unbedingt erforderlich gewordenen Eingriffes mit in Kauf genommen wird. Die zugrundeliegende Absicht ist hierbei jeweils wesentlich verschieden. Daß eine indirekte Abtreibung sittlich verantwortet werden kann, hat bereits P. Pius XII. in einer Ansprache (vom 28. Nov. 1951) ausdrücklich betont.

Psychologische Schwierigkeiten und Bedrängnisse

Wenn über die Problematik der Abtreibung diskutiert wird, müssen neben dem Lebensrecht des noch ungeborenen Kindes auch das *leibliche und psychische Wohl* der Schwangeren sowie die ihr zukommenden Grundrechte mit bedacht werden. Heute erscheint das freie Ja der Mutter zum Kind als Voraussetzung für eine gesunde Entwicklung des Kindes; wo einer Frau gegen ihren Willen neues Leben aufgedrängt wird, erscheint es zunächst unzumutbar, eine solche unfreiwillige Schwangerschaft auch auszutragen. Man sollte diese psychologischen Schwierigkeiten und Bedrängnisse nicht unterschätzen. Auf sie hinzuweisen, war sicherlich

auch ein Anliegen so mancher Protestrufe gegen die bestehenden §§ 218–220 StGB. Auf der anderen Seite aber handelt es sich bei dem Foetus nicht bloß um ein Gewächs am Mutterleib, über das die Mutter willkürlich verfügen kann, sondern um *eigenständiges Rechtsgut*, um ein *Leben*, das eines *wirksamen Schutzes* bedarf.

Die verschiedenen Indikationen

Die verschiedenen Beweggründe, die für eine betroffene Mutter eine Abtreibung „angezeigt“ (indiziert) erscheinen lassen, werden gewöhnlich unter den sog. Indikationen zusammengefaßt. So hält die *medizinische Indikation* einen Abbruch der Schwangerschaft bzw. die Tötung der Leibesfrucht für angebracht, wenn ansonsten für das Leben der Mutter unmittelbar eine große Gefahr besteht; aus Sorge um einen gesunden (erbgesunden) Nachwuchs plädiert die *eugenische Indikation* für den Abbruch der Schwangerschaft in jenen Fällen, wo eine schwere Mißbildung oder erbkranker bzw. erbschwacher Nachwuchs zu erwarten ist. Der irreführende Begriff der „*ethischen Indikation*“ (besser: *Vergewaltigungs- oder Notzuchtindikation*) will besagen, daß aufgrund der seelischen Notlage jener Mutter, deren Leibesfrucht einer Vergewaltigung entstammt, eine Abtreibung angezeigt erscheint. In einer gewissen Ausweitung dieses Begriffes kann man auch von einer *psychologischen Indikation* dort sprechen, wo die Schwangere aufgrund schwerer Ängste kaum in der Lage ist, das Kind voll auszutragen. Als neue Form wird heute dem Indikationskatalog die sog. *kindliche Indikation* beigelegt, wonach man bei einer Mutter, die noch nicht das 16. Lebensjahr vollendet hat, das Austragen der Schwangerschaft für unzumutbar hält. Die *soziale Indikation* sieht eine Abtreibung dann gerechtfertigt, wenn das zu erwartende Kind eine allzugroße soziale oder wirtschaftliche Last für eine Familie bedeutet. – Vielleicht müßte man angesichts der veröffentlichten „Bekanntnisse“ jener prominenten Frauen, die aufgrund ihres Berufes als Schauspielerin, Balletttänzerin oder aus Gründen ihrer körperlichen Schönheit eine Schwangerschaft als Zumutung empfanden, noch von einer *professionellen* oder von einer *kosmetischen Indikation* sprechen.

DIE SITTLICHE BEURTEILUNG DER ABTREIBUNG

Der Christ weiß sich berufen und verpflichtet, *menschliches Leben zu schützen und zu achten*. Wo also individuelles menschlich-personales Leben mit Sicherheit vorliegt, hat niemand – auch nicht die Mutter – das Recht, eigenmächtig über die Weiterexistenz dieses unschuldigen Lebens zu verfügen. Nach christlichem Verständnis hat Gott das einmal begonnene personale Leben bereits angenommen. Durch Jesus Christus, der für alle Menschen gestorben ist, erhält jedes menschliche Leben einen unaufhebbaren einmaligen Wert. Deshalb darf der Mensch die Weiterexistenz einer solchen Person nicht mehr einfach von der äußeren „Rentabilität“ dieses Lebens abhängig machen. Aus christlichem Verständnis heraus kann es in der Tat kein „*lebensunwertes Leben*“ geben. Insofern kann auch die direkte Abtreibung als Methode einer *Geburtenregelung* sittlich nicht bejaht werden. Doch mit dieser grundsätzlichen Feststellung ist das Problem noch nicht gelöst. Heute ergeben sich für eine sittliche Bewertung der Tötung der Leibesfrucht weitere nicht unbedeutende Fragen:

Wann beginnt das individuelle menschliche Leben?

Zur Beantwortung dieser Frage besitzt der Theologe in den Offenbarungstexten keinen unmittelbaren Anhaltspunkt. Diskutiert werden kann höchstens über den Zeitpunkt des Beginns des *individuellen personal-menschlichen Lebens*: Ist dies wirklich schon mit der Verschmelzung der Keimzellen, also bei der Befruchtung gegeben? Oder soll die Geistbeseelung mit der Einnistung des befruchteten Eies (7. bis 12. Tag danach) und der damit beginnenden Schwangerschaft angesetzt werden? Wieder andere wollen den Beginn individuellen personalen Lebens nicht vor jenem Augenblick ansetzen, wo nicht mehr mit einer Zwillingsteilung zu rechnen ist (etwa ab 14. Tag nach der Befruchtung). Oder sollte man erst in jenem Stadium, wo die Gehirnfunktionen des Fötus genügend differenziert sind (etwa 40. Tag bis 3. Monat der Schwangerschaft), vom Vorhandensein

menschlich-personalen Lebens sprechen? Zweifelsohne beginnt menschliches Leben *biologisch* bereits mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle. Doch erscheint ein rein *biologisches Kriterium* unzureichend, um den genauen Termin für die Existenz der Geist-Seele des Menschen anzugeben. Vielmehr wird man heute die *Embryonalentwicklung* als einen *kontinuierlichen Prozeß* ansehen, der einem *Geistprinzip* zugeordnet bleibt – ein Prozeß, der sicherlich noch so lange nicht abgeschlossen ist, als auch jene unteilbare Einheit des geistigen Prinzips noch nicht vorhanden ist, wie sie die vollaktualisierte Geist-Seele besitzt. Wo es jedoch um den Schutz menschlichen Lebens geht, wird man für den Normalfall die äußerste Grenze einhalten müssen und dieses Leben bereits von seinem Anbeginn, d.h. von der Befruchtung ab zu schützen haben. Nur aus äußerst schwerwiegenden Gründen (etwa bei einer Vergewaltigung) ließe sich noch über die *ethische Erlaubtheit* einer Manipulation diskutieren, die die Verhinderung einer evtl. befruchteten Eizelle zum Ziel hat. In einem solchen Falle wären nun doch verschiedene Unsicherheitsfaktoren gegeben:

1. Fand überhaupt eine Befruchtung statt?
2. Ist bei einer erfolgten Befruchtung mit einer Einnistung zu rechnen, wenn erwiesenermaßen über 50 % der befruchteten Eier noch vor der Nidation ausgestoßen werden?
3. Selbst wenn bei der Verschmelzung der Keimzellen zur Zygote bereits die einmalige Genkombination des neuen Organismus beginnt, kann nicht doch mit guten Gründen vor dem Abschluß der Implantation der befruchteten Zelle in der Gebärmutter (dem eigentlichen Beginn der Schwangerschaft) oder auch noch für die Dauer der Möglichkeit einer Zwillingsbildung (bis zum 14. Tage) die Existenz einer individuellen menschlichen Person bezweifelt werden? Diese verschiedenen Unsicherheitsfaktoren lassen u. U. eine *Güterabwägung* und bei entsprechend gewichtigen Gründen auch eine vorsorgliche Maßnahme (etwa Ausschabung oder „Pille danach“) als diskutabel erscheinen. Nicht, daß hier einfachhin einer Nidationshemmung das Wort geredet werden soll oder daß von vornherein der Beginn menschlich personalen Lebens in ein späteres Entwicklungsstadium gelegt wird. Eine Güterabwägung wird hier nur vorgenommen und verantwortet werden können,

wenn einerseits (auf seiten der Mutter) wirklich sehr gewichtige Gründe gegen eine Schwangerschaft sprechen und eine mögliche Schwangerschaft etwa gegen den Willen der Betroffenen (womöglich noch unter Verwendung ungerechter Mittel) zu erwarten ist, andererseits aber aufgrund *mehrerer* Faktoren das Vorhandensein menschlich personalen Lebens zweifelhaft erscheint. Würde man in einem solchen Fall – etwa bei einer Vergewaltigung – einen vorsorglichen Eingriff zur Verhinderung der Nidation sittlich befürworten, ließe sich auch das Problem der sog. *ethischen Indikation* entdramatisieren. – Auch in jenem Fall, wo es unmittelbar um das Leben der Mutter oder des Kindes geht, erscheint eine Güterabwägung verantwortbar. Man wird dabei den Entscheid dem Urteil der Mutter und des Arztes überlassen. Der Unterschied zwischen einer direkten und indirekten medizinischen Indikation, der in den bisherigen kirchlichen Verlautbarungen stark unterstrichen wurde, dürfte nicht so bedeutsam sein, daß er in jenen *seltenen Grenzfällen* einer unmittelbaren Gefährdung des Lebens der Mutter eine Güterabwägung bzw. einen freien Entscheid nicht zuließe. Sollte in einem solchen Grenzfall ein operativer Eingriff vorgenommen werden, so kann man diesen wohl nicht einfach als Abtreibung bezeichnen, und die für einen Abortus vorgesehene kirchliche Strafe der Exkommunikation dürfte bei diesem genannten Fall wohl nicht eintreten. Abgesehen von der streng umschriebenen medizinischen Indikation müßte jedoch eine Ausweitung der Möglichkeiten einer Abtreibung (im Sinne der oben genannten Indikationen) grundsätzlich als unsittlich abgelehnt werden. Darum läßt sich das Ja zur Abtreibung sittlich nicht rechtfertigen.

Straffreiheit für bestimmte Fälle?

Nicht alles, was unsittlich ist, muß auch schon bestraft werden. Nur wo in schwerwiegender Weise das Gemeinschaftsleben gestört oder Rechte einer Person radikal mißachtet werden, hat das Strafrecht für den entsprechenden Schutz zu sorgen. Insofern ist klar zwischen Unsittlichkeit und Strafwürdigkeit zu unterscheiden. – Nun ließe sich zunächst durchaus denken, daß in gewissen

Fällen einer Abtreibung auf eine strafrechtliche Ahndung verzichtet würde. Nach dem geltenden Gesetz ist dies bereits für die medizinische Indikation der Fall. Der Entwurf zu einer Abänderung der §§ 218–220 nennt jedoch eine Vielzahl von Voraussetzungen, die innerhalb der ersten 3 Monate – bei zu erwartenden schweren gesundheitlichen Schädigungen des Kindes und bei einer Mutter unter 16 Jahren auch noch nach dem 3. Monat – eine Abtreibung zwar nicht als sittlich erlaubt, so doch als straffrei gelten lassen. Ziel der Reform ist es, die Dunkelziffer und überhaupt die hohe Zahl der Abtreibungen einzudämmen. Die bisherigen Erfahrungen in England und in den skandinavischen Ländern bleiben jedoch einen Erfolgsbeweis schuldig. Es ist vielmehr anzunehmen, daß in einer sehr undifferenzierten Sicht die Straffreiheit der Abtreibung in den genannten Fällen auch als „sittlich erlaubt“ verstanden wird. Dies dürfte schließlich zu einer absoluten Zunahme der Abtreibungen führen.

Straffreiheit löst keine psychologischen Probleme

Gerade das *wehrlose und ungeborene Leben* bedarf des besonderen Schutzes unserer Gesellschaft. Wenn heute von verantwortungsbewußten Gruppen mit Transparenten auf jene Minderheiten, die sozial, wirtschaftlich oder gesellschaftlich benachteiligt werden, aufmerksam gemacht und zur Hilfe aufgerufen wird, müßte man dann nicht auch lautstark auf jene neuen Minderheiten hinweisen, denen das Lebensrecht – oft doch aus recht fragwürdigen subjektiven Gründen – abgesprochen wird? Ohne die psychische Situation einer Mutter, die vor dem Problem einer ungewollten Schwangerschaft steht, unterzubewerten, darf doch diese seelische Not nicht einfach dem Lebensrecht eines bereits existierenden, aber noch nicht geborenen Kindes übergeordnet werden. Es wäre zudem ein Trugschluß zu meinen, mit einer Lockerung der Strafbestimmungen und einer großzügigen Handhabung der Abtreibung ungewollter Schwangerschaften sei für die betreffende Mutter das *psychologische Problem* als solches gelöst. Im Gegenteil: Der Abbruch einer Schwangerschaft bringt für den einigermaßen verantwortungsbewußt lebenden Men-

schen echte Schuldgefühle und neue psychische Belastungen mit, die einer Aufarbeitung bedürfen. – Ob nicht den erfolgten öffentlichen Bekenntnissen der prominenten Frauen unterschwellig doch eine nicht verarbeitete reale Schuld zugrundeliegt?

Wirkräftige Hilfen nötig

Unsere Gesellschaft sollte sich eher Gedanken über wirkräftigere Hilfen für „unerwünschte“, uneheliche, körperlich oder psychisch kranke Kinder machen, gleichzeitig aber auch für sichere Methoden einer Empfängnis-Regelung Sorge tragen, statt einer Liberalisierung und Zunahme der Abtreibung durch Änderung der Strafrechtsbestimmungen entsprechend der vorliegenden Planung Vorschub zu leisten. Dies heißt nicht, daß alles beim alten bleiben soll und jede Form einer Änderung von § 218 abgelehnt wird. Die augenblicklich geltenden Strafrechtsbestimmungen sind unwirksam und bedürfen einer Reform; man bedenke, daß doch der allergrößte Teil der illegalen Aborte nicht erfaßt wird. Zudem erscheint es wenig sinnvoll, während der ersten vier Wochen einer Schwangerschaft, wo diese zumeist noch gar nicht voll erkannt ist, einen Abbruch derselben mit Strafe zu bedrohen. Doch der vorliegende Entwurf für eine Neufassung von § 218 mit der großzügigen Ausweitung der Straffreiheit der Abtreibung und den vorsorglich geforderten reinen Beratungsstellen (ohne Entscheidungsbefugnis) stellt keine akzeptable Lösung dar. Der Weg könnte sehr leicht von einer großzügigen Duldung der Abtreibung hin auf eine Ausweitung zur Euthanasie und zur Vernichtung „lebensunwerten Lebens“ führen, ein Weg, der uns aus der keineswegs schon voll bewältigten Vergangenheit des Dritten Reiches noch bekannt sein sollte. Wenn darum heute die Kirchen und ein Großteil der Theologen gegen den vorliegenden Entwurf einer Strafrechtsreform Protest erheben, so tun sie dies nicht um einer „Bevormundung“ des Staates willen, sondern als *Anwalt des Menschen*: speziell jener disqualifizierten Minderheit des noch ungeborenen Lebens.

ÜBERLEGUNGEN ZUR MORALTHEOLOGISCHEN NORMENBEGRÜNDUNG

Im Zeitalter der Freiheit unterwirft sich der Mensch nicht mehr so ohne weiteres aufgestellten Normen, Gesetzen und Geboten. Engen diese Normen nicht die persönliche Freiheit ein?

Woher nimmt die Moraltheologie die aufgestellten Normen?

Unterliegen die Normen nicht einem steten Wandel, der sich an der jeweiligen Gesellschaft orientiert?

Gibt es dann heute so etwas wie eine „neue Moral“?

Welche Bedeutung haben die Normen für die Gewissensbildung?

Christliche Ethik trägt im wesentlichen theozentrischen Charakter; sie ist responsorisch-dialogisch strukturiert, d. h., der Mensch versteht sich als ein von Gott ins Dasein „Gerufener“ und zur gehorsam-liebenden Antwort „Berufener“. Darin besteht auch seine „Verantwortung“, dem Willen Gottes zu entsprechen und die „Nachfolge Christi“ im eigenen Leben zu verwirklichen. *Sittliche Normen, Gesetze und Gebote*, sind im wesentlichen Hilfen, dem Menschen über die subjektive Gesinnung hinaus auch Anhaltspunkte und Richtungweisung für eine sachgerechte „Antwort“ zu vermitteln. Gegenüber einer früher bisweilen einseitig hervorgehobenen Betonung der *objektiven Seite der Sittlichkeit*, vor allem gegenüber einer allzu starren legalistisch verstandenen Gesetzesmoral neigt der heutige Mensch mehr dazu, die subjektiven Faktoren des Sittlichen, die *freie Entscheidung*, die rechte *Gesinnung* und das *Gewissen*, stärker hervorzuheben. Auch die Konzilstexte des Vaticanum II zeugen von diesen Bestrebungen.¹⁵⁵ Trotzdem darf das eine nicht auf Kosten des anderen überbetont oder gar ausschließlich gesehen werden. „*Gesinnungsethik* muß sich mit der *Gebotsethik* verschwistern.“¹⁵⁶

Die Überlegungen der Moraltheologen richten sich heute besonders auf das gegenseitige Verhältnis der *subjektiven* wie der *objektiven Faktoren der Sittlichkeit*. Es geht um die Fragen einer vertieften vielschichtigen Normenbegründung, um eine rechte Ausrichtung des Gewissens und um Hilfen für die Gewißheitsbildung und Zustimmung zur Geltung sittlicher Normen.¹⁵⁷ Gerade die Bildung des *rechten Gewissens* und der *sittlichen Überzeugung* wird wesentlich getragen und beeinflußt von der Art und Weise, wie die Moraltheologie ihre Normen begründet und welchen Stellenwert sie diesen im einzelnen einräumt.

Der Begriff „Norm“ ist mißverständlich; er kann auf sehr verschiedenen Ebenen verwendet werden. Sowohl der Verhaltensforscher wie der Naturwissenschaftler wie auch der Psychologe sprechen von Gesetzen und Normen, von genormtem Verhalten, von Gruppennormen usw., ohne daß sie damit eine *ethische Wertung* verbinden wollen. In unserem Zusammenhang ist Norm nicht nur ein äußerer Ordnungsbegriff, sondern jene zuinnerst dem Menschen zugewiesene, von ihm erkannte und von ihm auch zu verantwortende Verpflichtung. Um den dynamischen

Charakter eines *ethischen Normensystems* zu unterstreichen, gleichzeitig aber auch auf die immer wieder erforderliche neue Ausrichtung des Menschen auf ein Ziel hin und die damit gegebene notwendige Spannung zwischen Realverhalten und Idealverhalten aufmerksam zu machen, dürfte der Begriff „*Weisung*“ vorzuziehen sein. Vor allem gilt dies für den Christen, der in der immer wieder neu verkündeten Offenbarung des Herrn aus seinem Glauben heraus einige Grundweisungen für sein Verhalten und für die ihm aufgetragene „*Normensetzung*“ erhält. Im übergreifenden Sinne soll hier der Begriff Norm (als Weisung und als Satzung) verwendet werden. Dabei ist es nicht ohne Belang, nach dem zu fragen, der bestehende Normen gesetzt hat (Herkunft der Normen), sowie nach dem *Adressaten*, für den die Gebote oder Verbote gegeben wurden. Es ist ein Unterschied, ob sich Normen herleiten aus einer langen allmählich gewachsenen Sitte und Völkertradition und dann religiös als Grundsätze eines Volkes verankert wurden – wie dies etwa beim Dekalog der Fall war – oder ob sie als *zeitlos geltendes Normensystem* verstanden werden und einen universalen Anspruch erheben. Heute geht es methodologisch um die Erfassung und kritische Analyse der bestehenden ethischen und moraltheologischen Normensysteme. Können sie ihren Anspruch noch aufrecht erhalten? Sind sie vielleicht nicht doch Formeln, die jeweils mit wandelndem Gehalt gefüllt wurden? Auf eine strukturelle Analyse sittlicher Normensysteme, auf die verschiedenen Bedeutungszusammenhänge und die Funktion der Sprache für die Proklamation sittlicher Normen kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden; dazu bedarf es heute noch eigener Studien.

Bei der heute viel diskutierten Frage nach dem *Geltungsbereich* sittlicher Normen, ihrer Stetigkeit und ihrem Wandel, spielt das Problem der Normenbegründung eine besondere Rolle. Woher, so fragt man, empfängt der Moraltheologe die von ihm verkündeten sittlichen Normen, denen er bald einen universal-menschlichen, bald einen spezifisch christlichen Charakter zuteilt und von denen er einige als absolut geltende, andere als zeit- und situationsgebundene Gebote oder Verbote hinstellt? Wie verläuft seine Beweisführung? Begnügt er sich tatsächlich – wie es oft den Anschein hat – mit einer bloß deduktiven Normenbegründung,

indem er von einigen Prinzipien her die einzelnen Verhaltensweisen rein theoretisch ableitet, oder räumt er auch dem Ethos eines Volkes, der vorliegenden Erfahrung und der praktisch gelebten Moral eine Bedeutung für die Beurteilung der Geltung sittlicher Normen ein? Die folgenden Ausführungen wollen hierzu keine umfassende Antwort, sondern nur einige fragmentarische Überlegungen bieten, die anderweitig eine ausführlichere systematische Behandlung erfahren.

Der Pluralismus sittlicher Vorstellungen

Die heutige Gesellschaft trägt in zunehmender Weise in allen ihren Dimensionen ein *pluralistisches* Gepräge. Das bringt auch mit sich, daß im Bereich der Ethik die vielfältigsten, z. T. sich widersprechenden sittlichen Vorstellungen und Thesen vertreten werden. Über die Gültigkeit oder Fragwürdigkeit dieser Theorien muß sich der einzelne ein rechtes Urteil bilden, doch sind dabei seine Fähigkeiten und Kräfte oft überfordert. Um so wichtiger erscheint es, daß der Theologe hierzu eine echte Hilfeleistung gewährt. Er kann und darf sich nicht mit bloßen moralischen Appellen oder mit einem Hinweis auf die von der theologischen und kirchlichen Autorität aufgestellten sittlichen Forderungen begnügen, sondern muß in einer weitgreifenden und auch ansprechenden Beweisführung dem überforderten Menschen eine rechte *Gewissensformung* ermöglichen. Das heute weithin vorherrschende technische Denken und Experimentieren und die besondere Betonung des existentiellen Erlebens müssen hierbei berücksichtigt werden. Schon unter diesem Gesichtspunkt kommt einer induktiven Beweisführung, die von der Erfahrung bzw. vom Einzelerleben ausgeht, um daraus grundsätzliche sittliche Forderungen abzuleiten oder zumindest zu erhellen, eine besondere Bedeutung zu.

Im Bereich des sittlichen Verhaltens begegnet man zuweilen einem *gefährlichen und fragwürdigen Pluralismus*, der keineswegs von einer Sorge um die sachgemäße Richtigkeit und Wahrheit getragen wird, sondern in Egoismus, menschlicher Gleichgültigkeit und Trägheit gründet und zu einer partiellen Wert-

blindheit sowie zu falschen Vorstellungen – etwa über *Freiheit* (lediglich als Bindungslosigkeit verstanden), über *Liebe* (die als reiner Sex gewertet wird), über die Beurteilung der Berechtigung des Krieges, des Klassen- und auch des Rassenhasses – führen kann. Ein solcher Pluralismus zeichnet sich für den Christen als Folge der durch die Sünde hervorgerufenen Unordnung ab. Er ist negativ zu bewerten.

Daneben aber gibt es einen durchaus positiv zu wertenden *Pluralismus sittlicher Meinungen*, der Ausdruck der vom Menschen nie voll zu erfassenden Wahrheit ist. Er gründet in der Tatsache, daß der Mensch niemals die gesamte Fülle der Wahrheit zu erfassen vermag, sondern nur Teile bzw. Ausschnitte derselben – und zwar nach dem jeweils verschiedenen Standpunkt auch verschiedene Ausschnitte, die sich wohl für den vordergründigen Beobachter gegenseitig auszuschließen scheinen, jedoch bei näherem Zusehen als komplementäre Größen sichtbar werden. Man denke an die viel diskutierten Begriffe Gesetz und Freiheit, Alter Bund und Neuer Bund, Autorität und Gewissensentscheid. Es wäre verfehlt, hier den einen Pol gegen den anderen auszuspielen und etwa von einer notwendigen Alternative zwischen *Gesetzesethik* und *Liebesethik*, zwischen heteronomer *Gehorsamsmoral* und autonomer *Gewissensmoral* usw. zu sprechen. Ein solches „Entweder–Oder“ hebt die der christlichen Ethik notwendig zukommende polare Spannung auf und führt zu einer „Pars-pro-toto-Ideologie“, die an die Stelle des Ganzen den Teil setzt. Eine so geartete Moral ist nicht mehr im ursprünglichen Wortsinne „katholisch“, sondern trägt den Charakter der Häresie, der Auswahl.

Wo aber liegen die Kriterien dafür, ob etwas einem positiv oder einem negativ zu bewertenden Pluralismus entspringt? Wer sagt mir, inwieweit tatsächlich hinter einer ethischen These, die in Form einer Norm vorgelegt wird, oder hinter der Ablehnung eines bisher geltenden sittlichen Gebotes menschliche Trägheit und Bequemlichkeit stehen? Könnte dies nicht geradezu bei einer gewohnheitsmäßig tradierten sogenannten „Alten Moral“ mit ihren unverändert geltenden Gehalten der Fall sein?

Sicherlich ist zunächst die Grundeinstellung eines solchen Menschen bzw. eines Ethikers von Bedeutung: die Frage: Geht es

ihm wirklich um den Willen des lebendigen Gottes bzw. um ein wirklichkeits- und sachgerechtes Verhalten – oder zeugt seine gesamte Grundhaltung so sehr von einer Egozentrik und bekundet eine psychologische Unreife im Sinne einer narzißtischen Ichverliebtheit und Autoerotik, daß sein Blick für die Forderungen, die sich z. B. aus einem Ernstnehmen der Liebe ergeben, getrübt ist. Wer etwa seine *rein persönliche Meinung* – ohne irgendwie zu fragen, ob sie wirklich sachlich berechtigt ist – schlechthin als *Gewissensentscheid* ausgibt und damit womöglich sogar Lieblosigkeiten oder Ungerechtigkeiten rechtfertigen möchte, besitzt keinen Anspruch darauf, in diesem seinem „Entscheid“ auch grundsätzlich geachtet und nicht behelligt zu werden (weil es eben kein echter Gewissensentscheid ist).

Als weiteres Kriterium kommt für den Christen die in der Schrift des Neuen Testaments immer wieder bekundete *Radikalität des göttlichen Liebesgebotes*, das unter Umständen sogar schwere Opfer zu fordern vermag, hinzu. Wer diese Radikalität aus der christlichen Ethik herausmanipulieren möchte, wer grundsätzlich den Kreuzescharakter – der z. B. auch für eine „sterbende eheliche Liebe“ ein Durchhalten notwendig machen kann – beiseite schiebt, erregt mit Recht den Verdacht, mit seinen Forderungen die *christliche Ethik zu verfälschen*.

Auf dem II. Vatikanischen Konzil haben die Konzilsväter in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ ausdrücklich anerkannt, daß sich auch in den von der christlichen Lehre abweichenden Vorstellungen Teilwahrheiten vorfinden, die die Kirche achtet: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14, 6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.“¹⁵⁸

Das gilt entsprechend auch für die *sittlichen Vorstellungen* einer

pluralistischen Gesellschaft. Ohne einem Relativismus zu verfallen, wird man den wahren Kern, der in jeder Meinung noch enthalten ist, nicht übersehen dürfen.

Ein *Pluralismus* sittlicher Normensysteme ergibt sich zudem auch aus der Tatsache, daß die Wirklichkeit für uns nie einfach fertig greifbar vorhanden ist und nur auf ihre ethische Relevanz hin befragt werden kann. *Wirklichkeit* liegt immer schon ein Stück voraus – und wenn sie einigermaßen erfaßt ist, ist sie schon wieder vorangeschritten. Uns geht es hierbei wie einem Jäger, der einen Vogel im Flug nur dann trifft, wenn er mit seinem Gewehr etwas davor zielt. Zudem lassen sich *sittliche Normen* nicht einfach finden, sondern müssen vom Menschen jeweils *verantwortlich* gesetzt werden.

Die Perspektivität menschlicher Erkenntnis

Die Berechtigung eines gewissen *Pluralismus* ergibt sich aus der bereits angedeuteten Perspektivität menschlichen Erkennens und Überlegens. Menschliche Erkenntnis ist grundsätzlich perspektivisch; sie vermag also nur einen Ausschnitt aus der Gesamtfülle der Wahrheit zu erfassen; sie bleibt immer noch auf dem Wege zu einer erst in der Endzeit stattfindenden Begegnung mit der Wahrheit kat' exochen, die sich in GOTT vollzieht. Vielleicht dürfte man auch die Bemerkung des Herrn an seine Jünger, die uns innerhalb der Abschiedsreden von Johannes überliefert wird (Joh 16, 12: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht ertragen“), dahingehend deuten, daß der Mensch in diesem Äon die *Fülle der Wahrheit* nicht zu erfassen und zu ertragen vermag.

Die vorliegende *Grundeinstellung* und das Vorurteil des einzelnen begünstigen weithin die Perspektivität menschlichen Erkennens, insofern dadurch die Umwelt bereits auf jene Seite des zu *beurteilenden* Objektes hin strukturiert wird, die unter dem Gesichtspunkt des entsprechenden Faches bedeutsam erscheint. Je detaillierter und tiefergehender eine Einzeluntersuchung vorangetrieben wird, um so enger dürfte auch im allgemeinen der „Horizont“ bzw. die Perspektive sein, um so größer aber auch die

Gefahr, das Ganze aus dem Auge zu verlieren und sich mit einer *Teilerkenntnis* zu begnügen. Gerade diese Tatsache erfordert von jedem Menschen eine grundsätzliche Bereitschaft und Offenheit zu einer komplementären Ergänzung der eigenen Erkenntnisse durch die Forschungsergebnisse anderer einschlägiger Wissenschaften sowie durch die Erfahrungen des Lebens. Der Christ vertraut darauf, daß die durch die *Sünde* verursachte *Unordnung* nicht so groß ist, daß nicht doch dort, wo sich jemand in ehrlichem Bemühen auf die Suche nach der Wahrheit begibt, in annähernder Weise Teile dieser Wahrheit entdeckt werden. Nur sollte sich ein jeder der Gefahr einer „Pars-pro-toto-Ideologie“, die den Teil an die Stelle des Ganzen setzt, bewußt bleiben und für notwendige komplementäre Ergänzungen offenhalten.

So wird auch der Moraltheologe bei der Frage der *Normenbegründung* die anthropologisch bedeutsamen Aussagen der Biologie, der Physiognomie und der Verhaltensforschung, der Ethnologie, der Soziologie und der verschiedenen Zweige der Psychologie als Teilaspekte der Wirklichkeit mit berücksichtigen und in die ethischen Aussagen zu integrieren versuchen. Aber auch er dürfte die Perspektivität der eigenen *moraltheologischen* Erkenntnisse, die sich aufgrund seiner deduktiven Methode ergeben, nicht außer acht lassen und müßte sich ebenso auch für eine komplementäre Ergänzung durch eine induktive Methode bzw. durch die Erfahrungen, die im Zusammenhang mit der Verwirklichung der sittlichen Normen gemacht werden, offenhalten. Gerade der induktive Weg vom Besonderen zum Allgemeinen, von der Erfahrung zum Grundsätzlichen oder Normativen, dem man bislang nur für die Bildung des *Volksethos* eine Bedeutung einräumte, sollte bei der moraltheologischen Normenbegründung nicht unberücksichtigt, allerdings auch nicht umgekehrt verabsolutiert werden. Eine *Wesensmoral* bedarf darum der Ergänzung durch eine situative *Existenzialethik*.¹⁵⁹

Ähnliches gilt auch von der sogenannten „*Neuen Moral*“ im Vergleich zur „*Alten*“. Selbst A. T. Robinson möchte nicht die eine gegen die andere antithetisch ausspielen, sondern wertet beide als zwei *Betrachtungsweisen* bestimmter *Polaritäten* innerhalb der christlichen Ethik, die – ohne die andere jeweils zu verneinen – an einem eigenen Punkt einsetzen und somit komplementäre

Bedeutung besitzen. Somit wird die eine Methode in einer echten *Dialektik* zum *Korrektiv* der anderen.¹⁶⁰ In diesem Sinne sollten also eine recht verstandene „*Alte Moral*“ und eine „*Neue Moral*“ als zwei polare Größen gesehen werden, die von verschiedenen Standpunkten und unter verschiedenen Perspektiven das Ganze des Lebens und des dem Menschen aufgetragenen Willens Gottes zu erfassen versuchen.

Sogar die Texte der Heiligen Schrift genügen sich nicht selbst, sondern bedürfen zum rechten Verständnis einer jeweils neuen „*Anwendung*“ und einer Ergänzung durch die in der Schöpfung grundlegende Offenbarung des Willens Gottes. Wenn die ethisch relevanten Aussagen der Offenbarung tatsächlich mehr oder weniger nur *paradigmatische Bedeutung* besitzen, wenn sie beispielhaft darstellen wollen, wie die radikale Forderung des *Liebesgebotes* und die im *Glaubensgehorsam* vollzogene Nachfolge Christi in der frühen Christenheit gelebt wurde und welche *Konsequenzen* sich für einen glaubenden Menschen unter Umständen ergeben können, so darf sich der Theologe nicht mit *exegetischen Aufweisen* oder gar mit bloßen Schriftzitatzen begnügen; er muß bei seiner Beweisführung auf die schöpfungsmäßigen Gegebenheiten zurückgreifen, um aus ihnen einige Hilfen für die Erkenntnis dessen, was der *Wille Gottes* von ihm verlangt, zu erhalten – entsprechend dem Axiom „*Agere sequitur esse*“. Hinzu kommt allerdings, daß diese *Schöpfungsordnung* sich für ihn keineswegs ungebrochen darbietet und daß er selbst in seinen redlichen Erkenntnisbemühungen der Irrtumsmöglichkeit und der Täuschung unterliegen kann.

Die Bedeutung des „Ethos“ und der faktisch gelebten Moral für die Normenbegründung

Die von den Soziologen und Kulturanthropologen vorgenommenen *statistischen Erhebungen* darüber, ob gewisse sittliche Normen übertreten oder eingehalten werden bzw. ob diese Normen auch theoretisch noch anerkannt werden oder nicht, führen bei einer oberflächlichen Beurteilung leicht zu der Meinung, als hänge die Geltung sämtlicher dem Menschen zugewiesenen sitt-

lichen Verpflichtungen grundsätzlich und ausschließlich von der theoretischen und schließlich auch von der praktischen Annahme durch die *Gemeinschaft* ab.

Sicherlich darf eine totale Ablehnung einer sittlichen Forderung von seiten einer Gemeinschaft nicht einfachhin übergangen werden. Gerade das Überhandnehmen eines *normwidrigen Verhaltens* muß zu einer erneuten Überprüfung und zu einer vertieften Begründung oder – wenn es von der Sache her gefordert ist – zur Abschaffung der betreffenden Norm führen. Doch reicht die Tatsache, daß eine sittliche Forderung nicht mehr anerkannt und erfüllt wird, für sich genommen, noch nicht zur *Änderung* derselben aus. Das Gesetz der „*Faktizitäten*“ als solches trägt noch keinen *normbildenden Charakter*. Wer dies behauptet, muß schließlich die statistischen Erhebungen nach Art der Kinsey-Reporte an die Stelle der moraltheologischen Lehrbücher und der sittlichen Normenbegründung überhaupt setzen. Anders hingegen steht es mit der von einer ganzen Gruppe gelebten *echten Überzeugung* – jener Überzeugung, die aus einem ehrlichen Suchen und Ringen um die Wahrheit und um ein sachgemäßes Handeln erwachsen ist und die nicht bloß menschlicher Bequemlichkeit oder egoistischem Verhalten entspringt. Eine solche Überzeugung ist für die Bildung eines Ethos grundsätzlich von Bedeutung und enthält – wenn auch oft in verkürzter Weise – eine *Teilwahrheit*, die menschlichem Bemühen um eine richtige und sinnvolle sittliche Ordnung entspringt.

Die Konvergenzargumentation

Bedenkt man zudem, daß die meisten sittlichen Normen und Verpflichtungen *keinen spezifisch christlichen Charakter* tragen, d. h. daß sie auch ohne Berücksichtigung der in Jesus Christus erfolgten Offenbarung Geltung besitzen, dann müßten sich diese auch für den Nichtchristen, also auch für jene Menschen, die die göttliche Offenbarung und eine kirchliche Autorität nicht als verbindlich anerkennen, aufweisen lassen; zählt doch zur katholischen Lehre auch die bereits auf dem Vaticanum I vertretene und von Pius XII. in der Enzyklika „*Humani generis*“ neu in Erinne-

rung gerufene These, daß die *menschliche Vernunft* auch noch nach dem Sündenfall grundsätzlich die Möglichkeit besitzt, zur Erkenntnis der Existenz eines persönlichen Gottes und der vom Schöpfer dem Menschen zugewiesenen *naturgesetzlichen sittlichen Forderungen* zu gelangen. Wer diese grundsätzliche Möglichkeit (die durchaus nicht immer verwirklicht werden kann) bestreitet, kann den Menschen auch nicht mehr für sein Handeln verantwortlich machen; aber auch die in der Hl. Schrift immer wieder aufgestellten *sittlichen Imperative* dürften dann ihre Bedeutung und ihren letzten Sinn verlieren.

Die *Vielschichtigkeit menschlicher Erkenntnis* und die Vielfalt menschlicher Erkenntnis- und Erfahrungsquellen machen es notwendig, die einzelnen Teilaussagen zu sammeln und gleich einer Linse „gebündelt“ zu verarbeiten. Eine solche Integration der jeweiligen Aussagen bewahrt nicht nur vor einer „Pars-pro-toto-Ideologie“, sondern verleiht dem Beweisgang eine qualitativ neue Note, seine eigentliche *Stringenz*. Gerade die gebündelte Schau vermag erst ein *sittliches Gesamturteil* über eine Verhaltensweise zu ermöglichen.

Bei der Konvergenzargumentation geht es nicht um eine Häufung von *Wahrscheinlichkeiten*. Eine solche vermag nicht zu einer *größeren Sicherheit* zu führen – im Gegenteil. Wie die Trag- und Zugkraft einer Kette von ihrem schwächsten Glied abhängt, so besitzt ein Gesamturteil höchstens jene Stringenz, wie sie dem schwächsten Argument der einzelnen Beweisglieder eigentümlich ist. Doch bei der Konvergenzargumentation geht es um eine *echte Zusammenschau* der Teilerkenntnisse, die in integraler Verarbeitung durchaus nicht bloß eine quantitative Häufung, sondern eine *qualitative Änderung* der Stringenz zu bewirken vermögen. In diesem Sinne gilt dann, daß das Ganze eben doch mehr ist als bloß die Summe seiner Teile.

Eine solche vielfältige *Beweisführung* ist für eine ausreichende Begründung einer sittlichen Norm gefordert, will sie einen Anspruch auf allseitige Anerkennung erheben. Sie führt dann zur „*moralischen Gewißheit*“, die zwar keine absolute Gewißheit im erkenntnistheoretischen Sinne darstellt, die jedoch eine *echte personale Gewißheit* beinhaltet. Die einzelnen Teilbeweise sind gleichsam richtungweisend. Je mehr derartige „Hinweise“ er-

bracht werden, um so stärker wird auch das Band, das aus ihnen geknüpft werden soll. John Henry Newman hat diesen Sachverhalt mit dem Bild eines Kabels illustriert, welches aus einer Anzahl einzelner Drähte gefertigt ist, von denen jeder für sich genommen schwach und ohne besondere Tragkraft bleibt, alle zusammen hingegen die Stärke einer Eisenstange besitzen.¹⁶¹ Darum wird es Aufgabe des *Ethikers* bleiben, den Aufweis der Gültigkeit allgemein verpflichtender sittlicher Normen so zu führen, daß auch der Nichtchrist deren *Vernünftigkeit* erkennt und deren *Geltung* auch für sich selbst anerkennt.

Die Anerkennung der Geltung sittlicher Normen

Mag ein *moraltheologischer Beweis* zur *Begründung einer sittlichen Norm* auch noch so lückenlos und überzeugend geführt werden, so kann doch die Annahme einer solchen Beweisführung bzw. die *innere Anerkennung der Geltung* der begründeten sittlichen Normen nicht erzwungen werden. Die moraltheologische Beweisführung und die Zustimmung zur Geltung eines solchen Beweises unterscheiden sich wesentlich von der *naturwissenschaftlichen* Beweisführung. Bei letzterer unterliegt die Zustimmung einem *logischen Zwang*; sobald hier der Beweis geführt und seine *Voraussetzungen* anerkannt werden, kann der einzelne dessen Geltung nicht mehr bestreiten; er muß das Ergebnis annehmen. Es ist dies ein rein theoretischer Vorgang, der den Menschen in seiner Freiheit bzw. als Menschen nicht total engagiert. Nicht so bei der moraltheologischen Beweisführung. Im Vergleich zur naturwissenschaftlichen vermag sie nur einen *Wahrscheinlichkeitscharakter* zu erlangen, wenngleich sie tatsächlich mehr beinhaltet. Die Zustimmung zur Geltung *sittlicher Normen* kann nicht durch einen logischen überzeugenden Beweisgang erzwungen werden. Sie setzt vielmehr ein bestimmtes Maß an freier *Entscheidung* zu dieser Norm bzw. zu dem aufgewiesenen Wert voraus. Nicht nur der Verstand, sondern auch der Wille und der emotionale Bereich, d. h. der *ganze Mensch als Person* ist gefordert und zur „Antwort“ auf diesen Wert aufgerufen. Eine solche *Zustimmung* überschreitet den rein theoretischen und logischen Bereich;

sie „betrifft“ auch den ganzen Menschen; denn die Annahme der Geltung einer sittlichen Norm mit ihren Konsequenzen führt dazu, daß der einzelne auch sein Verhalten daran ausrichten muß. Wo er jedoch das von ihm als richtig anerkannte Gute nicht verwirklicht oder wo er die Forderung einer als geltend anerkannten *sittlichen Verpflichtung* nicht erfüllt, regt sich das „schlechte Gewissen“ und ruft so lange, bis der theoretischen auch die praktische Annahme folgt.

Unter diesem Gesichtspunkt wird auch verständlich, daß Menschen, die lange Zeit hindurch in einem bewußten *Widerspruch* zu einer ihnen gestellten Forderung stehen, diese Spannung auf die Dauer nicht auszuhalten vermögen und entweder in einer *echten Konversion* sich wieder neu um die Verwirklichung des Guten bemühen oder aber die Geltung dieser von ihnen bereits existentiell geleugneten Norm grundsätzlich zu bestreiten versuchen. Der Volksmund spricht dann davon, daß die Sünde diese Menschen allmählich „wertblind“ macht.

Sehr wohl ist davon zu unterscheiden jene Ablehnung einer sittlichen Sollensforderung oder Norm, deren *Sinngehalt* nicht mehr eingesehen wird und die deshalb – nicht wegen der augenblicklichen Unmöglichkeit – übertreten wird. Die Übergänge können hier fließend sein. So haben sicherlich zahlreiche Eheleute bereits in früheren Jahren aus echtem Verantwortungsbewußtsein heraus ihre Elternschaft geplant und eine entsprechend notwendige Empfängnisregelung und u. U. auch Empfängnisverhütung vorgenommen, die damals von den zeitgenössischen Theologen noch keineswegs als sittlich erlaubt hingestellt wurde. Sie konnten nicht verstehen, daß ihr Verhalten – besonders in einer Konfliktsituation – in jedem Falle fehlerhaft und objektiv falsch sein sollte, wenn dabei aktiv eine Empfängnis verhütet wurde. Ihre Überzeugung war sicherlich Anstoß für die Moraltheologen, die bestehenden Normen erneut zu überprüfen.

Wenn bei einem *sittlichen Akt* stets der Mensch als ganzer und mit allen seinen Kräften engagiert ist – man vergleiche hierzu auch die heute vertretene ganzheitliche *Gewissensauffassung*¹⁶² –, so wird man bei der Normenbegründung dementsprechend auch die verschiedensten rationalen, emotionalen und willentlichen Erwägungen mit heranziehen müssen. Die moralische Zustim-

mung aber vollzieht sich stets im Raum der menschlichen Freiheit. Sie verdient darum mit Recht den Namen einer personalen Zustimmung und besitzt einen eigenen ethischen Wert; selbst wenn es sich bei der anerkannten *Norm* oder *Verpflichtung* nicht um eine spezifisch christliche handelt, so trägt doch diese Zustimmung bereits etwas von jenem Wagnis in sich, das für den christlichen Glaubensakt eigentümlich ist.

Die personale Verankerung sittlicher Normen

Wie der *Glaube*, so ist auch die *Sittlichkeit* nach christlichem Verständnis keine „Sache“; beim *Glaubensakt* wie bei jedem *sittlichen Verhalten* geht es vielmehr um etwas wesentlich *Personales*: um die Antwort des Menschen auf den ihn rufenden und liebenden Gott. [Eine Wertung gewisser sittlicher Normen nur im Sinne einer *Gesetzesmoral* ist darum unchristlich – sie trägt eher stoische als christliche Züge.] Es gibt keine Norm „an sich“ und kein unabdingbar verpflichtendes Gesetz, es gibt nur den unbedingt verpflichtenden *Willen Gottes*, der sich auch in der von ihm geschaffenen Kreatur niederschlägt und – in deduktiver Ableitung – gewisse grundsätzlich geltende Gebote oder Verbote sichtbar werden läßt.

Insofern Christus als Gottessohn in seiner Menschwerdung die volle Menschheit annahm, hat er die natürliche *Schöpfungsordnung* mit in die *christliche Lebensordnung* einbezogen. Dementsprechend darf das *sittliche Naturgesetz* nicht mehr isoliert gesehen werden; es gehört vielmehr als integraler Bestandteil zum Ganzen des *christlichen Sittengesetzes*.¹⁶³ Wenngleich das *Naturgesetz* einen ihm eigenen immanenten Sinn behält, der durchaus auch vom Nichtchristen gesehen und erkannt werden kann, so besitzt es innerhalb der *Ordnung Christi* für den glaubenden Menschen einen sich selbst transzendierenden Sinn, so daß sich auch das sog. naturgesetzliche Handeln eines Gläubigen „in Christus“ und „auf Christus hin“ vollzieht und echte *Heilskraft* erhält.¹⁶⁴

Mit der *Inkarnation* und der damit erfolgten Übernahme der *sittlichen Ordnung* des Menschen in den Bereich der *Heilsord-*

nung hat eine rein innerweltliche humane Sittlichkeit ihre Erfüllung erreicht und ist damit überholt. Der christliche Glaube an einen *personalen Gott* stellt nicht – wie der heutige Atheismus gern behauptet – eine „*Entmenschlichung*“ des Menschen dar, im Gegenteil: Im Glauben an den menschengewordenen Gott – der selbst das Leben des Menschen ernster nimmt als irgendein Humanist – wird die *menschliche Würde* in einer letzten Weise garantiert, gesichert und geschützt. Insofern die *zwischenmenschlichen Beziehungen* im Christentum in engen Zusammenhang mit der Beziehung des Menschen zu Gott gebracht, ja in gewisser Weise mit dieser Beziehung identifiziert werden („Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan, habt ihr mir getan“), erhält die vom christlichen Glauben getragene *Ethik* eine *qualitative Umgestaltung*, der gegenüber eine *atheistische Ethik* unhuman wirken muß. So gesehen, tragen die sittlichen Normen der Moraltheologie *personalen* und damit auch *dynamischen* Charakter. Sie dienen der Würde und der Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit.

Der Christ kennt auch keinen rein *abstrakten Wertebereich*. Hinter jedem Wert steht die Person des lebendigen Gottes. Es gibt darum keine *apersonale Ethik* oder *bloße Normenerfüllung*. Eine solche *Gesetzesmoral* trüge den Charakter einer dem Menschen auferlegten *forensischen Moral* und wäre eine ihm wesensfremde Einschränkung seiner Freiheit. Wo diese *personale Seite* und „*Begründung*“ christlicher Sittlichkeit nicht gesehen wird, erhält das gesamte Verhalten des Menschen einen *legalistischen Charakter*, wirkt lebensfremd und unmenschlich. Weder Fletscher noch jene Autoren, die dem Christentum eine „*Gesetzesmoral*“ und einen Legalismus vorwerfen, haben die *personale Begründung* sittlicher Normen erkannt. Ihr Anliegen ist zwar berechtigt, geht aber im Grunde von einer *verstellten, mißverständenen* Vorstellung christlicher Ethik aus, von einer sogenannten „*Alten Moral*“, die als eine *legalistische Erfüllung* mehr oder weniger eigenmächtig autoritativ gesetzter sittlicher Normen verstanden wird und durch eine sogenannte „*Neue Moral*“ ersetzt werden sollte.¹⁶⁵ Mag sich auch ein derartiges Mißverständnis der bisher gelehrten *christlichen Ethik* aufgrund so mancher moraltheologischer Lehrbücher – besonders wenn sie mit *kasuistischem* und *kirchenrechtlichem*

Material angefüllt waren – nahelegen, christliche Ethik selbst trägt keinen legalistischen Charakter. Sie ist vielmehr personal verankert und bleibt darum eine *lebensnahe* Moral mit allen notwendigen Wandlungen, die auch dem Leben zugewiesen sind.

Stellt man einmal die Frage nach der *Wandelbarkeit* oder *Unwandelbarkeit* des Subjekts der christlichen Ethik und nicht der vorliegenden sittlichen Normen, so müßte man darauf antworten: Wandelbar im tiefsten Sinne ist nur jener Mensch, der sich gläubig offenhält für den ihm zugewiesenen absoluten und unbedingten *Willen Gottes*, der unter Umständen auch das einfordern kann, was im Neuen Testament und hier besonders in der Bergpredigt gleichnishaft angedeutet wird. Ein solcher Mensch ist auf dem Wege bzw. unterliegt einer Wandlung auf das „*neue Sein in Christus*“ hin. – Unwandelbar hingegen bleibt jener Mensch, der sich diesem verwandelnden Anspruch Gottes nicht stellt. Im Vergleich zum Gläubigen ist er bereits tot. Der Apostel Paulus wird nicht müde, in seinen Briefen immer wieder den durch Glauben und Taufe bewirkten Wandel des Menschen zu unterstreichen: „Stellt euch selbst Gott zur Verfügung als Menschen, die aus Toten Lebende geworden sind“ (Röm 6, 13). Die letzte *Verwandlung* und *Vollendung* erfährt der Mensch jedoch erst mit der Wiederkunft des Herrn: „Gesät wird ein irdischer Leib, auf-erweckt ein geistiger Leib“ (1 Kor 15, 44). „Beim Schall der Posaune werden die Toten unverwest auferstehen, und wir werden verwandelt werden. Denn dies Verwesliche muß die Unverweslichkeit anziehen und dies Sterbliche muß anziehen Unsterblichkeit“ (1 Kor 15, 52 f.).

DIE AUTORITÄT IN KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Autorität wird heute besonders von der Jugend nicht mehr selbstverständlich anerkannt. Aber keine andere Autorität ist derzeit mehr in das Feuer der Kritik geraten als die kirchliche. Im Zeitalter der „persönlichen Freiheit“ wird es immer mehr in Frage gestellt, ob noch Raum ist für eine „Gehorsam erheischende“ Autorität. Die Frage nach der kirchlichen Autorität und der Versuch einer Antwort gelten in den Grundzügen auch für jede andere Art von Autorität in Staat und Gesellschaft.

Hat eine kirchliche Autorität, die mit Verboten und Geboten regieren und operieren will, überhaupt noch einen Sinn und einen legitimen Platz, nachdem das II. Vatikanische Konzil mit dem aus der monarchischen Staatsstruktur entlehnten Kirchenbegriff (Regierender und Untertanen) aufgeräumt hat?

Mit der innerkirchlichen Diskussion und Infragestellung von päpstlichen Enzykliken und bischöflichen Verlautbarungen deutet sich ein Wandel im Verständnis kirchlicher Autorität an, der zumindest beweist, daß die für mündig erklärten Christen die alteingefahrenen Formen der Handhabung kirchlicher Autorität nicht mehr unwidersprochen und unreflektiert akzeptieren.

Wie soll aber eine „gewandelte“ Autorität innerhalb der Kirche aussehen? Welchen Stellenwert müßte sie einnehmen, welche Funktionen ausüben und welche Aufgaben erfüllen? Kann und soll es innerhalb des „Volkes Gottes“, in dem es grundsätzlich gleiche Rechte und Pflichten gibt, in dem der Untertanenbegriff abgeschafft ist, überhaupt noch eine besonders herausgestellte Autorität geben, oder soll die Autorität vom gesamten „Volk Gottes“ ausgeübt werden?

Wer heute über Autorität – und damit zusammenhängend auch über Gehorsam und Kritik – diskutieren will, muß damit rechnen, daß Vorurteile, Emotionen und auch Aggressionen in einem nicht zu erwartenden Ausmaß aufbrechen und eine sachliche Diskussion erschweren. Die Gründe hierfür sind verschieden. Einerseits wird das Verhältnis zur Autorität bei jedem Menschen weithin durch frühkindliche Erlebnisse im Elternhaus geprägt; hier kann sowohl eine zu strenge „autoritäre“ wie auch eine zu nachsichtige richtungslose Erziehung oder das Fehlen familiärer Geborgenheit das für die Entwicklung des Kindes erforderliche Urvertrauen zu Vater und Mutter und auch zur Autorität überhaupt erschüttern. Auch die Begegnung des Jugendlichen mit autoritären Lehrern, Pfarrern und Chefs, die Erfahrungen mit einer Kirche als Institution, die nur Pflichten auferlegt, Zahlungen fordert und Sündenbekenntnisse abverlangt, oder mit einem Staat, der nur als Fordernder (Wehrdienst, Steuern) gesehen wird, vermögen ein gerütteltes Maß an Mißtrauen gegenüber der Autorität schlechthin zu begründen. Andererseits erlebt der Mensch heute mehr als je zuvor, daß er von verschiedenen Seiten her „manipuliert“ wird. Er ist entsprechend auch weniger bereit, seine persönliche Freiheit von irgendeiner Autorität her einschränken zu lassen. Während sich im staatlichen Bereich weithin bereits ein Wandel von der patriarchalen Autorität zur funktionalen Autorität abzeichnet, werden im kirchlichen Bereich noch weithin patriarchale Strukturen am Leben erhalten, was in besonderer Weise ein positives Verhältnis zur Autorität zu erschweren vermag.

Diesem Verhältnis des Christen zur Autorität, vornehmlich zur Autorität in der Kirche, sollen die folgenden Überlegungen gewidmet sein. Dabei gilt es zunächst einmal die Autoritätskrise von heute nach ihren Beweggründen zu befragen (1.), einige grundsätzliche Thesen zum Verständnis und zur Funktion der Autorität darzulegen (2.), das Amtsverständnis in der Kirche als solcher zu umgrenzen (3.) und schließlich auf die Gefahren des Mißbrauchs und der Verfälschung von Autorität und Gehorsam und auf die Funktion der Kritik in der Kirche hinzuweisen (4.–5.).

1. ZUR KRISE DER AUTORITÄT HEUTE

In unserer Gesellschaft fällt die Autoritätskrise besonders deutlich auf innerhalb der Universität mit ihren Studentenunruhen. Mögen jeweils eigene Beweggründe für den Raum der Universität derartige Unruhen verursachen, so lassen sich doch auch Parallelen für die Autoritätskrise in Kirche und Gesellschaft ziehen.

Zur Autoritätskrise unter den Studenten und unter der Jugend

Sicherlich spielen verschleppte Reformen, Versäumnisse der Professoren u. a. bei der in der Universität entstandenen Unruhe eine Rolle. Doch die eigentlichen Gründe gehen tiefer. Man weist auf die rebellierende Jugend einer vaterlosen Gesellschaft hin; jene jungen Menschen, die heute im studentischen Alter stehen, haben weithin die letzten Kriegs- oder Nachkriegsjahre in einer Atmosphäre verbracht, die zu frühkindlichen Schädigungen führen mußte. Den Kindern von damals fehlte der Vater und die Geborgenheit einer Familie. – Doch auch diese Begründung vermag wenig zu überzeugen. Wie sollte sich dann die gleiche Unruhe in der Jugend der gesamten Welt erklären lassen? Oder sind es jene Verhaltensnormen einer bürgerlichen industrialisierten Leistungsgesellschaft, die den einzelnen in einen Trend von Angebot und Nachfrage hineinziehen, demgegenüber der einzelne sich nun im Protest behaupten will? Oder sollte man – wie andere meinen – die schlechte und weichliche Erziehung junger Menschen verantwortlich machen, die jetzt ihre Früchte trage? Sind es demagogische Einflüsse, die hier anarchistischen und autoritätsfeindlichen Kräften zum Durchbruch verhelfen?

F. G. Friedmann stellte bei der Behandlung der Thematik „Zum Aufstand der Jugend“ folgende Hypothese auf: „Das Unbehagen der heutigen Jugend scheint seine Wurzel darin zu haben, daß sie gern in verantwortungsvoller Weise an Entscheidungen teilnehmen oder wenigstens sie durchschauen und nachvollziehen möchte.“¹⁶⁶ Der heutige junge Mensch hat durchaus das Bedürfnis, aus den Fesseln einer hochindustrialisierten Produktionsgesellschaft und einer Hochkultur auszubrechen. Er möchte zwar

gern in Zusammenarbeit mit anderen einen überschaubaren Lebensbereich aufbauen, sieht sich aber gleichzeitig einer technologisch und bürokratisch so komplizierten unübersichtlichen Welt gegenüber, daß ihm eine Betätigung sinnlos erscheint und somit kaum in Frage kommt.

Ein weiterer Grund dürfte darin bestehen, daß der heutigen Jugend die bestehenden Autoritäten nicht mehr als glaubwürdig erscheinen, vor allem dann, wenn sie sich als institutionalisierte Autoritäten präsentieren, die meinen, bereits aufgrund ihres Amtes eine Legitimation zu besitzen und auf Bewährung verzichten zu können. Man hat eben eine Abneigung gegen jene Beamten, die – wie man meint – lediglich ihre Stunden absitzen, gegen jene Professoren, die eine privilegierte Stellung auf Lebenszeit innehaben, denen es womöglich gleichgültig sein kann, ob sie bei ihren Hörern „ankommen“ oder nicht, denen eine Kooperation der Studenten eher als zu umständlich und beschwerlich erscheint.¹⁶⁷ Besonders hellhörig wird man dort, wo Bemühungen um eine Mitverantwortung einfachhin bürokratisch unter Berufung auf diesen oder jenen Paragraphen abgewürgt werden, wo man auf die Anliegen der jungen Generation aufgrund bestehender Gesetze nicht eingehen kann und auch gar nicht will. Gerade heute erwartet die junge Generation von der Autorität, daß sie sich nicht als *Selbstzweck* versteht, sondern ihre Herrscherstellung unter Beweis stellt durch ein durchsichtiges und qualifiziertes Verhalten, durch größeres Wissen und durch größere Dienstbereitschaft. Selbst die Berufung auf die größere Lebenserfahrung der Alten trägt weithin nicht mehr; man weist darauf hin, daß jene patriarchalen Zeiten, wo man einem „Rat der Alten“ oder den von der Schrift bezeugten Ältesten (Presbyteroi) folgte, vorüber sind. Zudem fürchtet man, daß die Berufung auf die größere Lebenserfahrung angesichts der schnellen geschichtlichen Veränderungen eher Ausdruck einer Starre und Unbeweglichkeit, einer ideologischen Verhärtung ist, hinter der sich ungeschichtliches Denken versteckt, das den notwendigen Fortschritt und die Entwicklung nur verhindert. Sicherlich zeichnen sich jetzt auch die Folgen jener Tatsache ab, daß Gelehrsamkeit und Autorität in der Vergangenheit keineswegs vor Unmenschlichkeiten bewahrt haben. Gerade in den Wirren des Dritten

Reiches haben sich Autoritätsträger zu Handlangern einer Diktatur mißbrauchen lassen. Dies mußte zu einer Erschütterung der Glaubwürdigkeit der Autorität und zu einer permanenten kritischen Haltung führen.¹⁶⁸

Werfen wir einen kurzen Blick auf die sogenannten *politisch Radikalen*. Angesichts der Ohnmacht gegenüber bestehenden Institutionen und gegenüber einem Establishment geht es ihnen nicht mehr um Reformen in kleinen Schritten. Ihr Ziel ist vielmehr eine Umstrukturierung der bestehenden Gesellschaft durch ein spontanes Eingreifen derer, die sich freiwillig zusammenschließen. Derartige Gruppen zeichnet eine dynamische und revolutionäre Kraft aus. Man hat dabei bisweilen den Eindruck, daß es gar nicht so sehr um ein festes Ziel als vielmehr um eine Bewegung geht; eine allzu ausführliche Zeitanalyse wird abgelehnt, weil sie zuviel Zeit in Anspruch nimmt und die emotional getragene Bewegung eher hemmt als vorantreibt. Derartige revolutionäre Unruhen erscheinen geradezu als Ausdruck der Persönlichkeit und der Existenz jener, die sie tragen. Wenn im 17. Jahrhundert René Descartes mit seiner Methode des absoluten Zweifels schließlich nur noch die eine unumstößliche Gewißheit gelten lassen wollte: das Denken als Ausdruck der Existenz (*cogito, ergo sum*) –, so könnte man für den jungen *politisch Radikalen* heute den Widerspruch und die Kritik als Ausdruck und Bestätigung der eigenen Existenz bezeichnen (*recuso, ergo sum*). Aus einer solchen Grundstimmung heraus wird ein positives Verhältnis zu einer institutionalisierten (Amts-) Autorität nur schwerlich möglich. Vielmehr wehrt man sich gegen jede Form einer Bevormundung.

Bedenkt man zudem, daß gerade Studenten oft bis in die Mitte ihrer 20er Jahre und noch darüber hinaus eine Art „Schülerdasein“ führen müssen und das Gefühl der Abhängigkeit besitzen, während andere junge Menschen gleichen Alters bereits als Familienväter bzw. Mütter und in Gesellschaft und Industrie weit mehr Verantwortung tragen, so wird verständlich, warum sich gerade bei der studierenden Jugend derartige Unruhen und revoltierende Tendenzen besonders stark abzeichnen.

Die Krise der Autorität innerhalb der Menschheit als ganzer

Die Menschheit als ganze macht analog zu den verschiedenen Entwicklungsstadien des einzelnen Menschen einen Reifungsprozeß durch, wenngleich auch die Reifegrade innerhalb der Völker sehr ungleich sein können. Während im Kindheitsstadium dem einzelnen Glied der Gemeinschaft nur ein sehr geringer Freiheitsraum zugewiesen wird und die wesentlichen Lebensentscheidungen (Heirat, Beruf, Lebensraum) von der Gemeinschaft getroffen werden, vollzieht sich in einem zweiten Reifestadium (analog zur Pubertät) eine allmähliche Loslösung des einzelnen von dem Eingebundensein in die sozialen Stammesordnungen. Im Protest und in der Rebellion gegen die Autorität erprobt der einzelne seine Kräfte; weithin entfaltet sich gerade in dieser Phase der „Emanzipation“ der Reifungsprozeß und das zunehmende Selbstbewußtsein der Persönlichkeit – ein Vorgang, wie man ihn heute etwa bei den einzelnen afrikanischen Völkern beobachten kann. Schließlich vollzieht sich in einem demokratisch konzipierten Gesellschaftsgefüge eine zunehmende Beteiligung des Volkes an der Verantwortung für das Volksganze; damit wird aber auch für den einzelnen ein Reifungsprozeß vorangetrieben: hin auf *Mitverantwortung* und *Mündigkeit*. Dem einzelnen Staatsbürger kommt die Sorge und Verantwortung für das Ganze im verstärkten Maße zu. Er bedarf allerdings auch der entsprechenden Information, um sich seine eigene persönliche Ansicht zu bilden und schließlich auch mitentscheiden und mitleiten zu können.¹⁶⁹ In diesem Sinne bewegen wir uns sicherlich „Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft“ (Alexander Mitscherlich).¹⁷⁰ Wo jedoch eine Autorität oder Leitung gleichsam im Alleingang Macht und Herrschaft ausübt, wo überholte patriarchale Strukturen beibehalten werden, verliert diese Autorität ihren Einflußbereich und schließlich ihre Glaubwürdigkeit überhaupt, gerät sie zu Recht in eine Krise und reißt auch alle übrigen Formen von Autoritätsausübung in Familie, Schule und Staat mit in diese Krisis hinein. Entsprang innerhalb einer patriarchalen Gesellschaft Autorität fast selbstverständlich aus dem Gefälle von oben nach unten, so muß sie in einer Welt der Mündigkeit, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit erst mühsam in den menschlichen und gesellschaft-

lichen Querverbindungen und in einer partnerschaftlichen Koordinierung von Fall zu Fall eigens aufgebaut werden. Gleich in einer sog. „Vaterwelt“ das Verhältnis von Autorität und „Untertan“ einer vertikalen Ordnung oder einer Pyramide, so stellt die „Bruderwelt“ ein Netz pluraler Beziehungen her, die wesentlich vom sachlichen Tun geprägt werden. Jeder Mensch an jedem Punkt ist dann vollgültiger Mitträger und gleichwertiges Glied innerhalb dieser Gesellschaft. Wird jedoch bei der Ausübung der Autorität, im Amtstil und in den Regierungsmethoden diesem *Entwicklungs- und Reifungsprozeß* nicht Rechnung getragen, führt dies zu schwersten Konflikten.

Zur Krise der Autorität in der Kirche von heute

Kann und darf überhaupt von dem Autoritätsverständnis im weltlichen Bereich auf die Autorität in der Kirche und deren Funktion geschlossen werden? Oder versteht sich kirchliche Autorität – als eine von Gott gegebene – völlig anders? Muß sie vielleicht immer mit Widerspruch rechnen? Man wird auch die Frage aufwerfen: Ist die Kritik an der Autorität in der Kirche – eine Krise der Autorität – überhaupt etwas Neues? Gab es nicht zu allen umwälzenden Zeitepochen innerhalb der Kirchengeschichte autoritäre Gestalten und dementsprechende Krisen – man denke nur an das 9./10. Jahrhundert (Saeculum obscurum), an die Zeiten des Spätmittelalters und der Reformation. Derartige Krisenzeiten riefen auch immer große Kritiker und Reformer auf den Plan:

eine Katharina von Siena, die im 14. Jahrhundert Papst Gregor XI. zur Rückkehr von Avignon nach Rom veranlaßte;

einen Thomas Morus, der zusammen mit Erasmus im 16. Jahrhundert die Mißbräuche und den Aberglauben in der Kirche kritisierte und aus Widerstand gegen die cäsaro-papistischen Pläne des Königs sein Amt niederlegte, ja schließlich aufgrund falscher Anklagen wegen Hochverrat zum Tode verurteilt wurde; oder – bereits mit einem Schuß verwegenen blinden Radikalismus – den großen Bußprediger des 15. Jahrhunderts, Savonarola (1452–1498), der es für seine Gewissenspflicht hielt, gegen die Befehle des Oberen zu handeln, der weiterhin scharfe Kritik an

Papst Alexander VI. übte und – gegen seinen Willen in die Politik gedrängt – der Stadt Florenz eine demokratische Verfassung auf religiöser Basis gab.

Ganz zu schweigen von jener *Autoritätskrise*, die in der Zeit der Reformation zur Spaltung der abendländischen christlichen Kirche führen sollte.

Haben wir es heute mit einer gleichen Krise zu tun, mit einer Wellenbewegung, die kommt und doch wieder vorübergeht? Wenngleich dem Theologen zunächst keine politische Zeitanalyse zukommt – dies wäre Aufgabe des Historikers –, so vermag er doch aus tieferliegenden theologischen Gründen in der heutigen Autoritätskrise *andere Charakterzüge* zu erblicken als in früherer Zeit. Die heutige Krise zeichnet sich nicht so sehr ab als Reaktion auf fragwürdige Autoritätsgestalten – deren gab es früher mehr als heute –, sie dürfte eher Ausdruck eines *Umbruchs und Entwicklungsprozesses* sein, der nicht unabhängig von dem Wandel der Autorität in der Gesellschaft gesehen werden darf.

Was für die Autoritätskrise unter der jungen Generation und innerhalb der Gesellschaft gilt, hat auch für das Verhalten zur Autorität in der Kirche eine Bedeutung. Wo von kirchlicher Autorität immer wieder Gehorsam eingefordert wird, ohne genügend überzeugende Sachgründe für die Gültigkeit sittlicher Weisungen anzuführen – wie dies in etwa im Zusammenhang mit der Enzyklika ‚*Humanae vitae*‘ vom 25. Juli 1968 von einigen kirchlichen Autoritätsträgern geschehen ist –, verliert kirchliche Autorität an Glaubwürdigkeit.

Weiterhin kann nicht verschwiegen werden, daß die kirchliche Autorität in der Vergangenheit bisweilen fragwürdige Bindungen mit weltlichen Obrigkeiten eingegangen ist, die heute als Ballast erscheinen (man denke an die Kirche in Spanien und anderen romanischen Ländern). Der *Untertanenstaat* des 19. Jahrhunderts, der in der heutigen Gesellschaft bald überwunden erscheint, hat bis in die Gegenwart hinein in der Kirche seinen Niederschlag gefunden. Bis heute noch spricht das kirchliche Gesetzbuch von den Gläubigen als den Untertanen (*subditi*). Man gewinnt auch den Eindruck und glaubt Beweise dafür zu haben, daß sich trotz der Reformbewegungen des II. Vatikanischen Konzils im Rahmen kuraler Gepflogenheiten und Praktiken doch weiterhin eine fest-

gefährne institutionalisierte Amtsausübung am Leben erhält, ja daß auch in kirchlichen Kreisen Bemühungen um eine *ausreichende Information*, um *Mitbestimmung* oder zumindest um die Möglichkeiten, ernsthaft mitgehört zu werden (etwa bei der Wahl eines Bischofs), häufig mit dem Hinweis abgetan werden, aufgrund bestehender Gesetze und Verträge sei eine solche Form der Mitbeteiligung nicht vorgesehen und darum auch nicht möglich. Der Rückzug auf bestehende Gesetze und Traditionen erübrigt dann eine Auseinandersetzung mit dem geäußerten Anliegen; der Dialog wird überhaupt nicht erst aufgenommen. Was Wunder, wenn sich aufgrund derartig bürokratisch vermittelter Antworten Verbitterung und auch Protest innerhalb der Kirche bemerkbar machen.

Die heutige junge Generation strebt sicherlich auch innerhalb der Kirche nach Mitverantwortung und Mitbestimmung.

Ein weiterer Anstoß zur Autoritätskrise in der Kirche dürfte darin liegen, daß man heute gerade im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil Verständnis und Funktion des päpstlichen Primats und der Unfehlbarkeit kirchlicher Entscheidungen, ja der kirchlichen Hierarchie überhaupt neu überdenkt.¹⁷¹

Schließlich ist ein wesentlicher Grund der Autoritätskrise in den *neuen theologischen Ansätzen*, im Wandel theologischen Denkens, vor allem im geschichtlichen Verständnis ethischer und theologischer Entwürfe zu suchen. Hand in Hand damit gehen Überlegungen zum Verständnis der Freiheit und Mündigkeit des Christen und des zunehmenden *Reifungsprozesses* der Kirche als ganzer (wobei sich in diesem Reifungsprozeß innerhalb der verschiedenen Gruppierungen durchaus Phasenverschiebungen abzeichnen). Auch das Autoritätsverständnis der Kirche hängt – trotz seiner theologischen Verankerung – wesentlich mit ab von den Bedingungen gesellschaftlichen Zusammenlebens (man vergleiche die sehr zeitbezogenen Aussagen über die „Autorität von Gottes Gnaden“ in Röm 13).¹⁷²

Autoritätskrise als Gefahr und Chance zugleich

Die Autoritätskrise in Kirche und Gesellschaft birgt Gefährdung und Chance zugleich. Die Gefahr besteht darin, daß im Protest

gegen bestehende Autoritäten die notwendige Offenheit und selbstkritische Einstellung verloren gehen kann, daß Unsachlichkeit und Machtausübung, ja Verzicht auf echte Auseinandersetzung lediglich bewirken, daß bestehende Autoritäten durch neue, nunmehr diktatorische Machthaber abgelöst werden. Autoritätskrise und Autoritätskritik führen dann zu grundsätzlicher *Autoritätsfeindlichkeit*, zu utopischen anarchistischen Bestrebungen, in deren Folge – gleichsam als Notverordnung zur Steuerung der Anarchie – Gewaltmaßnahmen und diktatorische Freiheitseinschränkungen an die Stelle der Autorität treten.

Die Chance der gegenwärtigen Krise besteht jedoch darin, die neuen Ansätze zu einer *vertieften Begründung der Autorität* und ihrer Funktion heute aufzugreifen und in Kirche und Gesellschaft fruchtbar zu machen. Es hat den Anschein, als ob wir erst heute jene urbiblischen Worte von der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen, die im 18. und 19. Jahrhundert von der französischen Aufklärung als Parolen proklamiert wurden, in einem tieferen christlichen Sinne begreifen und realisieren könnten. Menschen aller Kontinente sind sich nicht nur durch die Möglichkeiten der Technik, sondern auch durch größere Verständigungsmöglichkeiten und durch eine weltweite Hilfsbereitschaft in Zeiten der Not näher gerückt, als dies je zuvor in der Geschichte der Menschheit der Fall war. Herrschaftsansprüche einzelner Völker werden grundsätzlich abgelehnt. Wo immer sich ein Machtblock abzeichnet, wächst ihm gegenüber sofort ein anderer und ein dritter, um nicht nur das Gleichgewicht zu halten, sondern eben auch den anderen aus Gefährdung und Isolation, die mit jeder Macht gegeben ist, zu befreien und zur solidarischen Verhandlungsbereitschaft zu führen. Was von den Völkern gilt, muß auch dem einzelnen Menschen zugestanden werden. Auch hier wird eine Vorrang- oder Machtstellung eines einzelnen als solche nicht mehr ohne weiteres anerkannt. Vielmehr zeichnen sich Solidarität und Brüderlichkeit ab.

Die heutige Menschheit hat sich von einer Entwicklungsstufe gelöst, in der eine *Vergöttlichung der Naturgewalten* – wie etwa Blitz, Unwetter, Seuchen und Krankheiten (als göttliche Strafen) – wie auch eine *Vergöttlichung menschlicher Herrschaft* üblich war. Der „Herrscher von Gottes Gnaden“, dem von Geburt oder auf-

grund einer Erwählung Macht über andere Menschen zugewiesen war, hat in der heutigen Gesellschaft – auch in der Kirche – keinen Platz mehr. Vielmehr zeichnet sich eine Ernüchterung (eine Entmythologisierung) ab. Der Mensch kennt mehr oder weniger die Zusammenhänge und Gesetze der Kräfte der Natur. Er vermag auch in der menschlichen Autorität nicht mehr eine göttliche Macht zu erblicken, sondern nur einen Menschen, der in der gleichen Abhängigkeit von einer transzendentalen Macht steht wie jeder einzelne. Zudem zeichnet sich eine Hochschätzung der Sachlichkeit ab. Nicht die Autorität an sich zählt, sondern die rechte Lösung, in deren Dienst auch jede menschliche Autorität gestellt ist. Es vollzieht sich ein Wandel von der *Vaterautorität* hin zur *funktionalen Autorität*. Autorität in der industriellen vaterlosen Gesellschaft braucht keine Heiligung mehr durch Tradition oder Alter, sondern lediglich durch den rationalen Zweck. Sie muß sich dort, wo sie gelten soll, bewähren.

Sicherlich bedarf die Gemeinschaft auch heute und in Zukunft noch einer Führung (Amtsautorität) – nur um diese geht es uns hier, nicht um jene Erziehungsautorität, die in der Unmündigkeit des Gehorchenden begründet liegt. Aber die Formen der Ausübung der Autorität im Dienste der Gemeinschaft werden gegenüber den bisherigen verschieden sein. Auch vom christlichen Glauben her läßt sich in zunehmender Weise ein *Wandel von der uniformen Vaterautorität hin zu einer vielfältigen Bruderautorität* feststellen.

2. ZUM VERSTÄNDNIS UND ZUR FUNKTION DER AUTORITÄT

Zur Wortbedeutung „Autorität“

Unter dem Autor (auctor) versteht man den Urheber eines Werkes, der aufgrund seiner Urheberschaft ein Recht, eine Verfügungsgewalt über sein Werk besitzt. Eine *Verfügungsgewalt* über den Menschen kommt im eigentlichen Sinne nur Gott zu – dem Menschen höchstens in stellvertretender Weise als Sachwalter göttlicher Autorität: so z. B. den Eltern über die unmündigen

Kinder. | Uneingeschränkte Autorität über Menschen besitzt nur Gott.

Psychologisch wird Autorität zunächst überhaupt erst von den Eltern her erfahren und begriffen. Im Vater und in der Mutter als den liebenden und fürsorgenden Urhebern des eigenen Lebens begegnet das Kind der ursprünglichen Form und Funktion von Autorität. In abgeleiteter Weise spricht man von „*Autorität haben*“ und meint damit jene psychologische Dimension, in der aufgrund persönlicher Charaktereigenschaften jemandem eine Führungsrolle zugewiesen wird. Das Abhängigkeitsverhältnis gründet hier nicht auf Zwang oder Gewalt, sondern auf freiwilliger Basis.

Eine „*Autorität sein*“ meint jene sachkundige Kenntnis auf einem bestimmten Gebiet, die dem Betreffenden einen Vorrang und eine Anerkennung, eine gewisse Führungsposition (als Fachautorität) zuweist.

Gesellschaftliche Autorität oder *Amtsautorität* besitzt in einem Sozialgebilde *ordnende Funktionen* und meint jene Dienstobliegenheit, die einem einzelnen oder einem Gremium von seiten der Gemeinschaft her zugewiesen wird.¹⁷³

Es mag ideal erscheinen, wenn die *Amtsautorität* auch aufgrund ihrer persönlichen Charaktereigenschaften eine Führungsposition einnimmt (Autoritätsbesitz) und gleichzeitig die entsprechende Sachkenntnis aufweist (eine *Autorität* ist). Für einen einzelnen dürfte dies jedoch weithin eine Überforderung sein. Zudem kann eine derartige Überforderung leicht zu neuen Konflikten führen, indem nämlich dort, wo die persönliche Überlegenheit nicht gegeben ist, die rechtmäßige *Amtsautorität* nicht mehr anerkannt wird oder indem bei den Untergebenen aufgrund der fachlichen Überlegenheit der *Autorität* das Gefühl der Unterlegenheit, der Unmündigkeit, der Ohnmacht und als Reaktion darauf Protest hervorgerufen werden.

Thesen zur Autorität und ihrer Funktion in der Kirche

Für ein Autoritätsverständnis innerhalb der Kirche sollen folgende Thesen zur Diskussion gestellt werden:

1. *Innerhalb der Kirche Jesu Christi ist der eigentliche Autoritätsträger einzig und allein der Herr (Jesus Christus). Er ist Haupt der Kirche. Amt und Charisma gibt es nur in enger Bindung an diesen Jesus Christus.*

In Lukas 10, 16 („Wer euch hört, der hört mich“) wird den Gesandten eine Autorität zugesprochen, gleichzeitig aber die Autorität an den Sendenden, an Christus und sein Amt, rückgebunden. Christus ist und bleibt der eigentliche Amtsträger. Sein Amt besteht in der Sendung durch den Vater. Er ist und bleibt Haupt der Kirche – das ist auch die zeitlos gültige Amtsaussage.¹⁷⁴ Aufgabe des Amtsträgers ist es, auf Christus hinzuweisen, ihn transparent zu machen (vgl. Johannes den Täufer auf der Kreuzesdarstellung des Isenheimer Altars, der mit seinem langen Finger auf Christus hinweist).

2. *Die Teilhabe am Amt Christi kommt zunächst dem ganzen Volk Gottes, jedem Getauften zu. Darum gibt es in der Kirche eine fundamentale Gleichheit aller ihrer Glieder.*

Diese Teilhabe an der Amtssendung nennt die Theologie das *allgemeine Priestertum* der Gläubigen. Im Dekret über Dienst und Leben der Priester betont das II. Vatikanische Konzil ausdrücklich, daß die Priester zusammen mit allen Christgläubigen Jünger des Herrn sind, „die dank der Berufung durch Gott seines Reiches teilhaftig geworden sind. Mit allen nämlich, die wiedergeboren sind in dem Quell der Taufe, sind die Priester Brüder unter Brüdern, da sie ja Glieder ein und desselben Leibes Christi sind, dessen Auferbauung allen anvertraut ist. Die Priester müssen also ihr Leitungsamt so ausüben, daß sie nicht das ihre, sondern die Sache Jesu Christi suchen. Sie müssen mit den gläubigen Laien zusammenarbeiten“ (n. 9).

Insofern trägt auch das ganze christliche Volk *Mitverantwortung* für die Kirche. Diese Mitverantwortung setzt voraus die entsprechende Information und auch die entsprechende Möglichkeit einer Mitbestimmung. Selbst wenn sich im Verlauf der Geschichte der Kirche nach dem Willen des Herrn auch eine eigene Struktur (ordo) herausgebildet hat und den einzelnen Gliedern verschie-

dene Rollen und Funktionen zugewiesen werden (vgl. die Aussagen von 1 Kor 12 über die vielerlei Gaben, aber den einen Geist), so gibt es in der Kirche eben doch eine fundamentale Gleichheit aller ihrer Glieder.

3. Autorität in der Kirche gibt es nicht ohne Rückbindung an die Gemeinschaft der Gläubigen: Kirchliche Autorität kann und darf sich nur als brüderliche Autorität verstehen.

Diese Aussage gilt auch für ein hierarchisches Verständnis der Kirche, das ja nicht eine *Rangordnung*, sondern im wesentlichen diese *Brüderlichkeit* impliziert. Wo im Begriff der Hierarchie die Brüderlichkeit keinen Platz erhält, ist eine solche Struktur der Kirche unbiblich, entspricht sie nicht mehr der heutigen Zeit. Selbst wenn es verschiedene Funktionen am Leibe Christi gibt, so ist doch keiner mehr Glied am Leib als der andere. Papst und Bischöfe genauso, aber alle Gläubigen sind Schwestern und Brüder in Christus. Vielleicht werden in Zukunft auch im kirchlichen Raum Begriffe wie „Hirt“, „Vater“, „Oberhirt“, „Führer“ zurücktreten – kommen sie doch eigentlich nur Gott oder Christus zu. Sobald wir aber eine Brüderlichkeit von oben, von der Autorität her verlangen, darf diese auch eine Brüderlichkeit von unten nach oben erwarten. Darum sollten die Gläubigen keine Perfektionisten sein und auch ihrem befehlenden Bruder, ihrer Autorität, eine entsprechende Fehlerquote und ein Versagen verständnisvoll einräumen. Brüderlichkeit heißt jedoch nicht Verzicht auf notwendigen Widerspruch, auf geforderte Kritik. Nur sollten dabei niemals die *Liebe* und die *Wahrhaftigkeit* verletzt werden.

4. Autorität in der Kirche versteht sich wesentlich als dienende, nicht als herrschende oder regierende Autorität. Gerade der heutige Mensch erwartet, daß Autorität sich ganz und gar in den Dienst aller stellt.

Dieser *funktionale Charakter* kommt auch den kirchlichen Dogmen und Glaubensaussagen, aber ebenso den sittlichen Normen und Weisungen zu. Sie tragen keinen Sinn in sich selbst, sondern sind nur Hilfen, Wegweiser für die Realisierung des eigentlichen

Glaubens, für die liebend gehorsame Antwort des von Gott gerufenen Menschen. Auch das Amt und die Autorität in der Kirche besitzen *Dienstfunktion*, haben sich subsidiär, als Hilfestellung zu verstehen.

Ihre Aufgabe ist es nicht, den Gläubigen das Denken abzunehmen, den Trägen Eselsbrücken zu bauen oder den Mündigen zu entmündigen und den Unmündigen in seiner Unmündigkeit weiterhin zu gängeln. Vielmehr haben sie dem einzelnen zu Eigenständigkeit und Freiheit zu verhelfen.¹⁷⁵

In seiner Ansprache vom 9. Oktober 1968 an die Teilnehmer des Romseminars des Katholischen Akademikerverbandes hat Papst Paul VI. die *diakonische Funktion des kirchlichen Amtes* mit folgenden Worten herausgestellt: „Die Verpflichtung zum Dienst ist ein Wesensbestandteil jeder Autorität; und diese Verpflichtung wächst mit der Höhe der Ebene, auf der die Autorität steht. Diese Aussage ergibt sich aus einer tieferen Einsicht in das Wesen und die Funktionen der menschlichen Gesellschaft. Sie leitet sich ab vom Begriff des Gemeinwohls und des allgemeinen Nutzens, vom Prinzip der Gleichheit aller Menschen und der Unverletzlichkeit der menschlichen Person . . . Christus hat sie für sein Evangelium neu in Anspruch genommen; sie ging in den bleibenden Besitz der Kirche über . . . Mit dem Konzil hat diese Idee eine neue Bestätigung und Belebung erfahren . . . Die heutige Zeit verlangt nach einer ganz anderen Erkenntnis: Die Kirche ist wesentlich *Dienst am Menschen*. Es wird zwar weiterhin Autorität in der Kirche geben müssen – weil sie von Christus gewollt ist und von ihm sich ableitet (Mt 16, 18–19) –, und sie wird auch weiterhin ihren unersetzlichen Wert für den inneren und äußeren Aufbau der Kirche behalten: als sichtbares Organ für die Auspendung der göttlichen Geheimnisse (1 Kor 4, 1) und für die Interpretation der Wahrheit Christi (Lk 10, 16) und seines Willens inmitten seiner Kirche (Joh 21, 15 ff.). Doch immer deutlicher zeigt sie in ihrer äußeren Erscheinung bereits jene ihr ureigenen Züge pastoraler Sorge und evangelischer Einfachheit. Sie bezeugt sich als Dienst, als Ausdruck der Liebe also, als mutige Hingabe für das Wohl der anderen, für das Wohl der Herde Christi, für die ganze Kirche (Joh 10, 11). Auch jeder einzelne von uns ist gezwungen, darüber nachzudenken, daß wir ja alle in der Kirche

unsere ‚Diakonia‘, unseren Dienst zu erfüllen haben. Weder die Betonung der Personwürde des einzelnen, noch das Eintreten für die Religionsfreiheit im staatlichen Bereich, noch die dem persönlichen Gewissen . . . zuerkannte Vorrangstellung für das sittliche Handeln kann uns von der Pflicht entbinden, in großherziger Gesinnung und in Unterordnung unter das Ganze unseren Dienst zu leisten zum Wohl der Brüder und für die Vertiefung des kirchlichen Lebens.“

5. Kirchliche Autorität als solche ist zunächst durchaus auch fehlbare Autorität. Wo der einzelne Autoritätsträger aufgrund seines Amtes eine Aussage vornimmt, kann er allein deshalb noch nicht Unfehlbarkeit beanspruchen.

Selbst der Papst vermag nicht einfach nach Gutdünken ein Dogma zu geben – vielmehr versteht sich eine der Gemeinschaft vorgelegte Glaubensaussage als Artikulierung des Glaubenssinnes der ganzen Kirche. Weder kann der Papst gegen die Kollegialität der Bischöfe und den Glaubenssinn der ganzen Kirche ausgespielt werden, noch die Kirche als solche gegen den Papst. Beide erscheinen als komplementäre Größen, im Bild gesprochen: als die zwei Brennpunkte einer Ellipse.

Die *Unfehlbarkeit päpstlicher Amtsautorität* muß auf dem Hintergrund jener Glaubensüberzeugung gesehen werden, daß der Kirche als ganzer der Beistand des Geistes Gottes und damit in den Grundfragen von Glaube und Sitte das *Bleiben in der Wahrheit* (Unfehlbarkeit) verheißen ist. Dies aber bedeutet: Trotz menschlicher Schwäche und menschlichen Irrtums wird es mit der Kirche nie völlig „danebengehen“.

Trotzdem bleibt *fehlbare Autorität* doch weiterhin *echte Autorität*. Fehlbare Autorität als solche ist kein Widerspruch in sich.¹⁷⁶ Wie man einem Arzt, der Jahre hindurch eine rechte Diagnose vermittelt hat, nicht einfachhin das Vertrauen entziehen wird, selbst wenn er im Einzelfall auch einmal irrt, so wird man auch der Autorität des kirchlichen Amtes, die sich als vertrauenswürdig erwiesen und für die Substanz christlichen Glaubens mit der Gesamtkirche den Beistand des Geistes Gottes verheißen erhalten hat, das Vertrauen nicht entziehen, selbst wenn sie nicht mit

letzter Verbindlichkeit spricht. Doch trägt jede echte Zustimmung etwas von dem Wagnischarakter christlichen Glaubens in sich – das Wagnis, daß diese Autorität im einzelnen durchaus eine Fehlanweisung zu geben vermag, dennoch aber damit noch nicht ihre *Glaubwürdigkeit* verspielt. Liegt jedoch einmal ein sachlicher Irrtum vor und wird er als solcher klar erkannt, dann besitzt der Christ und erst recht auch der Katholik nicht nur die Erlaubnis, sondern sogar die Pflicht, diesen Irrtum richtigzustellen und die Autorität darüber aufzuklären bzw. seine *Kritik* anzumelden – gerade um des *Dienstcharakters* der Autorität willen. Er hat der Amtsautorität zu einer besseren Artikulierung des Willens Gottes zu verhelfen.

6. Kirchliches und weltliches Amtsverständnis decken sich nicht völlig. Doch widerspricht es nicht einer recht verstandenen hierarchischen Verfassung der Kirche, daß sie Elemente einer demokratischen Lebensform mit übernimmt.¹⁷⁷

Es gibt durchaus eine ideologische Verfälschung der Autorität und des Gehorsams, einen einseitigen Patriarchalismus mit Überbetonung der Autorität, ein Bedürfnis nach gesellschaftlicher Anerkennung, nach fragwürdiger Bevorzugung von bestimmten Interessengruppen, eine Machtausübung und eine gefährliche Konkurrenz in der Wahrnehmung kirchlicher Autorität.

Demokratie in der Kirche kann allerdings nicht so verstanden werden, daß alle Gewalt vom Volke ausgeht. Dennoch sollte kirchliche Autorität ihre Entscheidungen so treffen, daß sie das Volk nicht psychologisch unvorbereitet antreffen und daß sie im Volk eine entsprechende Verankerung erfahren. Die Ausübung von Autorität kann (und sollte nach Möglichkeit) auch in der Kirche die demokratischen Spielregeln beachten.

Der Begriff *Hierarchie* ist im neuplatonischen Denken beheimatet. Hierarchie (= heiliger Ursprung) und Demokratie brauchen keine Gegensätze zu sein. Hierarchie meint, daß das Amt als solches von Gott gewollt (eingesetzt) ist. Doch kann die Bestimmung der Amtsträger durchaus auch demokratisch erfolgen, was natürlich neue Schwierigkeiten und Gefahren mit sich zu bringen vermag. Die Bezogenheit des Amtsträgers auf das Volk kommt wenigstens

rudimentär noch in der Priesterweihe darin zum Ausdruck, daß dem Volk ein Einspruchsrecht gegenüber dem neuzeuweihenden Kandidaten eingeräumt wird (Aufgebot vor der Weihe).

Auf die verschiedenen Formen der Demokratie und auf den schillernden, bisweilen auch mißbrauchten Begriff der Demokratie kann hier näher nicht eingegangen werden. Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Autorität in Kirche und Gesellschaft wird heute mehr denn je als *funktionale Autorität* verstanden: Sie soll und will sich auch bewähren. Wo immer aber in der Gegenwart an einer Institution oder auch einer Amtsautorität in unveränderter Weise festgehalten wird, ohne danach zu fragen, ob und inwieweit sie sich noch bewährt, gleicht sie einer Verkehrsampel auf einer leeren Dorfstraße, die den noch vorhandenen spärlichen Verkehr eher behindert als fördert.¹⁷⁸

3. DAS AMTSVERSTÄNDNIS IN DER KIRCHE¹⁷⁹

1. In der Kirche Jesu Christi gibt es zu Recht ein Amt, das im Verlauf der Zeit immer *schärfere Konturen* erhalten und eine zunehmende *Institutionalisierung* erfahren hat. Eine genaue Abgrenzung der zeitlos gültigen Strukturen des Amtes in der Kirche und seiner konkreten zeitbedingten und wandelbaren Ausgestaltung läßt sich heute nicht mehr endgültig vornehmen, sondern wird zu jeder Zeit neu in Angriff genommen werden müssen. Dabei ist es durchaus möglich, daß Formen und Strukturen, die zu einer Zeit für unaufgebbar (unwandelbar) gehalten wurden, in einer späteren Epoche eine Abänderung oder Entfaltung erfahren. Dies bedeutet keine absolute Relativierung oder Leugnung gewisser unabänderlicher Grundstrukturen christlichen Glaubens, sondern nur, daß die Kirche und ihre Autorität eine lebendige geschichtliche Größe darstellt, die stets neu die ihr für ihre Zeit aufgetragenen Aufgaben anzugehen und entsprechende lebensnahe Formen zu entwickeln hat.

2. Die *geschichtliche Entfaltung des Amtes* verläuft jedoch nicht einfach gradlinig im Sinne einer immer noch zunehmenden Aus-

formung und Differenzierung der rechtlichen Strukturen des Amtes und deren rechtlicher Festlegung. Im Gegenteil: Die Entwicklung dürfte – entsprechend der zunehmenden Reflexion über den funktionalen Aspekt des Amtes in der Kirche – in den Abgrenzungen eher wieder vorsichtiger, zurückhaltender werden; jede Definition stellt ja bereits eine gewisse Einseitigkeit und Abgrenzung dar, die wiederum einer komplementären Ergänzung bedarf.

3. Die Kirche hat entsprechend ihrer Ausbreitung im Abendland auch schon frühzeitig die hier vorherrschenden *patriarchalen Strukturen* mit übernommen. Darüber hinaus wurde sie aufgrund der Allianz mit staatlichen Formen – vor allem in der mit Kaiser Konstantin anbrechenden neuen Epoche ihrer Entfaltung – auch Erbin von Strukturen, die zwar eine theologische Aufwertung erfuhren, jedoch auf die Dauer die der Glaubensgemeinschaft zukommenden Aufgaben eher verdecken und verfälschen halfen. Der Dienstcharakter des Amtes wurde von Strukturen des Herrschens und von gewissen autoritären Methoden zeitweilig überfremdet. So mußte das angetretene Erbe dieser Kirche bisweilen zu einem schweren Ballast werden.

4. Unter diesem Gesichtspunkt versteht sich auch das Axiom „*ecclesia semper reformanda*“ als *Auftrag an die ganze Kirche*: Sie bedarf zu jeder Zeit einer kritisch-wachen Glaubenshaltung, die vor einer falschen Erstarrung in festgefahrenen Formen und Funktionen bewahren sollte. Derartige Reformen und Umgestaltungen vollzogen sich bisweilen durchaus gegen den Strom, d. h., sie trugen revolutionären Charakter.

4. IDEOLOGISCHE VERFÄLSCHUNG DER AUTORITÄT UND DES GEHORSAMS

1. Wohl nirgends erfährt der Mensch stärker die Gefährdung seiner Person, seiner personalen Würde und seiner Freiheit überhaupt als in einem System oder Apparat, in welchem er *kollektiv*

gleichgeschaltet und dem Ganzen schlechterdings ein- bzw. untergeordnet wird. Gerade in ideologischen Systemen vollzieht sich ein *Mißbrauch der Autorität*. Mit Ideologie soll hier jener Totalitätsanspruch verstanden werden, der ohne Rücksicht auf die Freiheit des Menschen und seine Würde rein zweckgerichtet vorgeht, dem es also um die Durchsetzung bestimmter Ideen „um jeden Preis“ geht. Im ideologischen System wird der Mensch zum bloßen Funktionär degradiert. Hier ist gut, was dem Staate oder Volke oder der Partei nützt. Hier werden auch die Einzelentscheidungen eines jeden entsprechend einem sich auf Hegel stützenden Staats- und Gewissensverständnis dem Ganzen untergeordnet (im Sinne von: Du bist nichts, dein Volk ist alles!).

Der von der Kirche vertretene *Absolutheitsanspruch der Wahrheit* wird allzu oft unberechtigterweise in Verbindung gebracht mit dem *Absolutheitsanspruch der Ideologie* (nicht zuletzt deshalb, weil im Verlauf der Kirchengeschichte die Kirche ihre Anliegen und die Verbreitung der Wahrheit durchaus auch mit Machtmitteln vertreten hat). Der Absolutheitsanspruch der Ideologie ist ein anderer als der der Wahrheit. Die Wahrheit will frei angenommen werden, sie kann und darf nicht erzwungen werden. Sie bedarf darum der Auseinandersetzung, des Dialogs, des Gesprächs. Ohne innere Überzeugung gibt es keine Annahme der Wahrheit. Deshalb ist als Methode für eine *Verkündigung in der Kirche* das *Gespräch*, die *Auseinandersetzung* im Sinne eines *Dialogs* der Wahrheit gemäß – nicht die Parole, das Einhämmern von Programmen, der suggestiv vorgetragene Monolog. Die Ideologie fragt nicht nach Wahrheit, sondern nach dem Zweck und Nutzen, wengleich sie mit der Maske der Wahrheit auftritt, um den nackten Machtanspruch zu verhüllen.

2. Auch der christliche Glaube und die Autorität in der Kirche stehen in der *Gefahr einer ideologischen Verfälschung*. Wo der Glaube lediglich eine *kleinbürgerliche Lebenshilfe* ist, wo gewisse religiöse Praktiken rein *magisch* verstanden und ausgeübt werden, wo ein System einer theologischen Begriffssprache zum *Selbstzweck* gemacht und nicht mehr in den Dienst der Wahrheit gestellt wird, findet eine ideologische Verfälschung statt. Das Gleiche gilt dort, wo etwa eine echte, drängende Diskussion nicht

durch Sachgründe, sondern durch bloß *disziplinäre Anordnungen* von seiten der Autorität grundsätzlich abgewürgt wird, um einer sachlichen Auseinandersetzung aus dem Wege zu gehen. Wo also eine Autorität „blinden Gehorsam“ verlangt, ohne die entsprechenden Gründe dafür vorzutragen, steht sie in der Gefahr, ihre Macht zu mißbrauchen.

Sicherlich kann es in den letzten Glaubenswahrheiten (oder innerhalb gewisser Phasen eines Entwicklungsprozesses) durchaus berechtigt sein, daß eine Autorität um einen *Vertrauensbeweis* bittet und für den *eingeforderten Gehorsam* nicht alle Gründe aufzudecken vermag. Doch muß auch ein solcher „*Glaubensgehorsam*“ als vernünftig (und nicht einfach als blind gefordert) erwiesen sein.¹⁸⁰

3. Wo sich die Kirche so sehr mit einem einzigen politischen oder wirtschaftlichen Konzept identifiziert, daß sie dadurch dem Auftrag, allen Menschen die Heilsbotschaft zu künden, nicht mehr gerecht zu werden vermag, steht sie unter Ideologieverdacht und in der Gefahr, ihrem von Christus zugewiesenen Auftrag untreu zu werden. Dort aber verliert kirchliche Autorität auch bald ihre Glaubwürdigkeit sowie ihren Geltungsanspruch und provoziert den Protest.

4. Die Gläubigen werden in ihrer *Mitverantwortung* von den kirchlichen Amtsträgern nur dann voll ernst genommen, wenn ihnen auch die notwendigen *Informationen* mitgeteilt werden. Wo der Informationsstrom stockt, wo er etwa gar bewußt manipuliert wird in einer Weise, daß man für die ganze Kirche wichtige Nachrichten unterschlägt bzw. den Gläubigen vorenthält, wird die dem Amt zukommende Macht repressiv und autoritär ausgeübt. In einem solchen Fall ist es nicht verwunderlich, wenn das Vertrauen zum Amt und zur Autorität überhaupt schwindet.

5. DIE FUNKTION DER KRITIK IN DER KIRCHE

1. Ein *rechtes Verständnis der Autorität* und des Gehorsams und die Ablehnung jeder Ideologisierung derselben wird auch der echten *Kritik* innerhalb der Kirche einen legitimen Platz einräu-

men. Vor der eigentlichen *Glaubensaussage* als solcher – wo eben letztlich Gott seinen Anspruch unmittelbar anmeldet – wird der Kritiker selbst letztlich in die Krisis (Entscheidung) geführt bzw. zur Entscheidung gerufen. Hier bleibt der Glaubende schlechterdings als Hörer des Wortes Gottes zum Gehorsam aufgerufen. Das besagt jedoch nicht, daß eine *unzureichende Formulierung* dieser Glaubensaussage oder eine zeitbedingte *einseitige Betonung* nicht zu Glaubensschwierigkeiten und zu entsprechenden berechtigten kritischen Einwänden führen kann. Erst recht gilt dies jedoch gegenüber jenen Aussagen und Forderungen der kirchlichen Autorität, die nicht zu dem eigentlichen Glaubensbestand zählen, sondern grundsätzlich veränderlich, dementsprechend unter Umständen auch irrig sein können. Ihnen gegenüber ist eine kritische Einstellung durchaus gefordert.

Bedenkt man zudem, daß es sowohl bei den *dogmatischen Aussagen* des kirchlichen Amtes wie auch bei der *Verkündigung* wesentlich auf die „wirklichen“ Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen ankommt und daß die menschlichen Worte und *Zeichensysteme* jeweils in ihrem *Bezugspunkt* gesehen werden müssen, so erweist sich erst recht ein starres Festhalten an bloßen Formeln als unkritische und die Autorität als solche gefährdende Haltung. Gerade ein an der Sprachwissenschaft orientierter *Strukturalismus* kann hier auch für die Theologie eine wesentliche Bedeutung erhalten und zu einer kritischen Abwägung der jeweiligen kirchlichen Aussagen verhelfen.¹⁸¹

2. Wer sich zum *kritischen Zeugnis*, gegebenenfalls zu einer Stellungnahme gegenüber einer authentischen Aussage der Kirche gedrängt fühlt, muß sich zunächst fragen lassen, ob und inwieweit er zu einer solchen *Kritik auch legitimiert* ist durch das nötige Sachwissen und durch eine entsprechende Gewißheit. Bloß vage Vermutungen als Grundlage einer Kritik sind zu wenig. Rechtes Kritisieren setzt auch gründliche und harte *Selbstkritik* voraus.¹⁸²

3. *Echte Kritik* wendet sich zunächst noch nicht gegen die Autorität als solche, sondern setzt vielmehr deren Anerkennung und die grundsätzliche Gehorsamsbereitschaft voraus. Wer dies über-

sieht, erweckt den Verdacht unkirchlichen Verhaltens. Bei einer Kritik an sittlichen Forderungen muß sehr wohl unterschieden werden, ob jemand aufgrund menschlicher Schwachheit die geforderten Verpflichtungen nicht einzuhalten vermag – wo dies der Fall ist, ist keine Kritik an der Norm schlechthin angebracht, vielmehr soll sich der einzelne der Barmherzigkeit Gottes übergeben und als Sünder bekennen – oder ob die vorgelegte Norm in ihrer grundsätzlichen Geltung in Frage gestellt wird.

4. Echte Kritik wird immer *brüderliche und aufbauende Kritik* bleiben müssen. Brüderliche Kritik meint gruppenpsychologisch, daß man den anderen – den Amtsträger oder die Autorität – nicht einfach aus der Gruppe hinausmanövriert, sondern daß man sich selbst in dieser Kirche und in der Verbundenheit mit der Autorität auch mitverantwortlich weiß für eine ungenügende oder falsche Artikulation des Willens Gottes. Brüderliche Kritik bedeutet auch, daß man Rücksicht nimmt auf den im Glauben schwachen Mitbruder, auf die nicht gläubige Umwelt, ja auch auf die Schwachheit des eigenen Glaubens, der erlöschen kann, wenn sich der Kritiker hinter die Barrieren seiner Kritik zurückzieht und im Ressentiment verharret. Trotzdem darf diese Rücksichtnahme niemals auf Kosten der Wahrheit geschehen. Es gibt durchaus auch ein *Eigenrecht der Wahrheit*, das der Nützlichkeit übergeordnet bleibt.

5. Kirchliche Autorität sollte jedoch gegenüber *echter Kritik* nicht einfach mit Vorschriften und Verboten reagieren. Diese sind keine adäquaten Mittel, um in eine theologische Diskussion einzugreifen. Ein sachgemäßer Eingriff in die Diskussion ist hier das theologische Argument als solches. Ist es zwingend und überzeugend, so macht es ein Verbot überflüssig. Wo aber einem Verbot eine überzeugende Begründung mangelt, fehlt ihm die notwendige moralische Legitimation; die Autorität gerät dann in den Verdacht ideologischen Verhaltens.

Die Kirchengeschichte weiß immer wieder zu berichten von jenen verantwortungsbewußten Kritikern, die gerade aus dem Glauben und aus ihrer Sorge um eine rechte Öffnung der Kirche durch ihre Kritik den Weg der Kirche in die Welt vorbereitet haben.

Paulus selbst bezeugt im Galaterbrief, daß er in Antiochien dem Petrus (Kephas) ins Angesicht widerstanden hat, da sich dieser in heuchlerischem Verhalten aus Furcht vor den Beschnittenen zu keiner klaren Stellungnahme durchzuringen vermochte. Er schreibt: „Als ich aber sah, daß sie nicht geradeaus gingen gemäß der Wahrheit des Evangeliums, sagte ich in Gegenwart aller zu Kephas: Wenn du als Jude nach heidnischer und nicht nach jüdischer Weise lebst, wie kannst du die Heiden zwingen, wie Juden zu leben?“ (Gal 2, 14) Paulus hat mit diesem prophetischen Wort den Weg der Kirche aus dem jüdischen Getto heraus hinein ins Heidentum angebahnt.

Jede Autorität – in Gesellschaft, Staat und Kirche – bedarf des *freien Wortes* und der Kritik. Unter Umständen kann um der Gemeinschaft willen und aus Gewissensgründen auch der Widerstand, der Protest gegen die Autorität zur sittlichen Pflicht werden.

Wenn hier von einem Wandel des *Autoritätsverständnisses* gesprochen wurde, so ist dieser Wandel nicht mit Abschaffung der Autorität zu verwechseln; denn der Mensch als Gemeinschaftswesen bedarf der Autorität, die allerdings ihre Dienstfunktionen innerhalb der Gemeinschaft und ihren Leitungsstil entsprechend prüfen und auf die zunehmende Reife und Mündigkeit ihrer Glieder ausrichten muß.

SCHULD – STRAFE – SÜHNE IN CHRISTLICHER SICHT

Angesichts der Strafrechtsreform und der Handhabung der Gesetze erhebt sich beim Christen immer wieder die Frage nach der rechten Strafe, nach der Berechtigung der Gesellschaft, in ihren Institutionen der Sachwalter von Schuld und Sühne zu sein. Ist der Staat, die Gemeinschaft überhaupt berechtigt, als Rächer aufzutreten?

Was ist überhaupt Schuld? Wie kommt sie zustande?

Steht es dem Menschen, der Gesellschaft, dem Staat überhaupt zu, unter dem Mantel der Gerechtigkeit Rache zu üben, Sühne zu fordern und einen Maßstab für Schuld zu setzen?

Worauf müßte es dem Christen ankommen: auf die Sühne nach der alttestamentlichen Norm „Auge um Auge . . . Zahn um Zahn . . .“ oder auf die Hilfestellung, um den Gestrauchelten wieder einzugliedern in die Gesellschaft, in die Gemeinschaft, also nicht in erster Linie auf Rache, sondern auf „Rehabilitierung“, „Resozialisierung“, „Wiedereingliederung“?

Müßte nicht an Stelle einer „Verwahrung“ die „Erziehung“ treten?

Die Bemühungen um eine Strafrechtsreform haben auch in der Öffentlichkeit zu einer Diskussion über *Sinn und Zweck der Strafe*, darüber hinaus aber über Schuld und Sühne überhaupt geführt. Wer wird denn im einzelnen bestraft: das Verbrechen bzw. die Unrechtstat oder der Täter? Was ist Ziel der Strafe? Die Wiederherstellung der verletzten Gerechtigkeit und Ordnung oder die *Wiedereingliederung und Resozialisierung des Täters*? Wie steht es, wenn zwar großes Unrecht angestiftet wurde, den Täter aber kein oder nur teilweise ein persönliches Verschulden betrifft oder der Täter gar nicht voll zurechnungsfähig ist? Kann man dabei noch von Strafe sprechen? Oder sind dann lediglich *Sicherheitsvorkehrungen* und Maßregeln vorzusehen? Besitzt der Staat noch jene „*Autorität von Gottes Gnaden*“ – wie früher von Moraltheologen behauptet wurde –, die ihn zum Rächer des Bösen in dieser Welt macht? Wo sind die *Grenzen* seiner Befugnis – kann und darf er grundsätzlich überhaupt die *Todesstrafe* verhängen? Diese und weitere Fragen lassen eine grundsätzliche Überlegung zur Bedeutung von Schuld, Strafe und Sühne aus christlicher Sicht angezeigt erscheinen.

1. DIE WERTUNG VON SCHULD, STRAFE UND SÜHNE IM VERLAUF DER GESCHICHTE

Ein kurzer Rückblick in die *Entwicklung der Straftheorie* erscheint angezeigt, um die heute geforderten *Neuansätze einer Strafrechtsreform* besser zu verstehen. In der frühen Kulturgeschichte der einzelnen Völker erlebte man die Naturgewalten, Krankheiten als Ausfluß personaler Mächte einer divinisierten Welt. Hier gab es noch keine vom Menschen festgelegten Strafgesetze. Vielmehr wurde durch die Verletzung eines Tabus der Mensch ein Opfer göttlicher oder dämonischer Kräfte. Um dem Zorn der Götter zu entgehen, verhängte dann die Gesellschaft selbst einen Ausschluß des Verbrechens bzw. des Rechtsbrechers aus der Gemeinschaft und versuchte, durch Sühnpraktiken die Götter zu versöhnen. Bisweilen wurde auch in einer Mischung von religiöser und magischer Haltung durch die Übertragung der Schuld auf einen Sündenbock das Böse aus der Gesellschaft verbannt.¹⁸³

Die *Bildung eigentlicher Rechtsbegriffe* setzte mit der Enttabuisierung und Entdämonisierung der Natur ein. Die biblischen Schöpfungsberichte kennen keine divinisierte Welt, vielmehr erscheint der Mensch als Partner Gottes, beauftragt zur Herrschaft über die untermenschlichen Wesen und zur Gestaltung dieser Welt; der Mensch versteht sich als Sachwalter Gottes. Allerdings findet gerade im Alten Bund das gesellschaftlich entstandene kasuistische Recht eine neue Sakralisierung, indem es in den Gesetzgebungsvorschriften des Moses theonom verankert wird. Das Eigentümliche des *alttestamentlichen Schuld- und Strafverständnisses* ist es jedoch, daß Schuld vor der Gemeinschaft immer auch das Bundesverhältnis mit Jahwe beeinträchtigt und Schuld vor Gott darstellt. Eine enge Verknüpfung von Sittlichkeit und religiöser Beziehung wird hier bereits angebahnt. Im Alten Testament besitzt der Staat noch die oberste religiöse Funktion. Aber auch nach Meinung des Apostels Paulus (vgl. Röm 13) erscheint die staatliche Ordnung, selbst wenn sie heidnischen Charakter trägt, als Vollstrecker des Willens Gottes. Dennoch kann nicht übersehen werden, daß in den Texten der Evangelien der Person des Täters, nicht der Tat, die Aufmerksamkeit zugewandt wird; Ziel aller Bemühungen ist die innere Umkehr und Abkehr von der bösen Tat. Der Gedanke der *Versöhnung* und der erbarmenden Liebe Gottes steht im Vordergrund.

Für ein Verständnis des bestehenden *deutschen Strafrechtes* und für die Reformansätze ist ein Rückblick auf zwei Strafrechtstheorien des 18. und 19. Jahrhunderts bedeutsam.

Für *Immanuel Kant* (1724–1804) steht das *Wiedervergeltungsrecht* (ius talionis) im Vordergrund. Es ist ausschlaggebend für Qualität und Quantität der Bestrafung. Aufgrund des Prinzips der Wiedervergeltung fordert auch Kant für schwere Verbrechen wie den Mord die Todesstrafe. Die Gerechtigkeit verlange hier eben eine Wiederherstellung und gleichwertige Vergeltung. Selbst wenn sich eine bürgerliche Gesellschaft mit Zustimmung aller ihrer Glieder auflöste, müßte zuvor der letzte im Gefängnis befindliche Mörder hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und damit die Blutschuld eines solchen

nicht auf dem Volke hafte, wenn es auf die Bestrafung nicht gedrungen habe.¹⁸⁴ Dieser Vergeltungsgedanke des deutschen Idealismus bzw. der deutschen Schulmetaphysik sollte für die deutsche Strafrechtstheorie und -praxis eine wesentliche Bedeutung erlangen. – In ähnlicher Weise gründet Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) seine Straftheorie auf das Prinzip der Wiedervergeltung. *Strafe ist die Negation der Negation*, Wiedervergeltung ist die Verletzung der Verletzung. Nach Hegel hat der Verbrecher ein *Recht auf Strafe*, wird er doch dadurch als vernünftiges, zurechenbares Wesen geachtet und geehrt. Das Maß der Strafe muß der Tat entnommen werden. Nicht zum Zwecke der Abschreckung oder der Besserung, sondern um der Wiedervergeltung willen wird gestraft.

Ein neuer, andersartiger Ansatz findet sich bei *Friedrich Schleiermacher* (1768–1834). Bei ihm steht nicht das Vergehen oder die Tat, sondern die Person des Täters im Vordergrund. Der bürgerlichen Strafgerichtsbarkeit geht es nicht um *Wiederherstellung der Ordnung*, sondern um die *Wiederherstellung des Täters* und seine *Eingliederung* in das bürgerliche Gemeinwesen. Diesem Ziel dient „das reinigende Handeln im Staate“. Schleiermacher betont, daß es für den Christen zur Besserung keine Strafe und zum Freiwerden von Schuld keine Wiedervergeltung gebe, da dies dem Christen ja bereits durch sein Verhältnis zum Erlöser zükomme. Sinnbestimmung der Strafe ist darum die Wiederherstellung des inneren Zustandes des Menschen; dementsprechend hat der Prozeß dem Werdeprozeß des Menschen zu dienen, nicht der Vergeltung.¹⁸⁵

Kritisch wird man zu beiden verschiedenen Grundansätzen folgendes bemerken: Kant und Hegel gründen ihre Theorie auf die unbewiesenen Behauptungen, daß

- a) Strafe Wiedervergeltung sein müsse;
- b) die Gerechtigkeit verletzt werde, wenn man nicht allein um der Vergeltung willen strafe;
- c) Tat und Strafe vergleichbare Größen seien.

Auch die These von Hegel, daß Verletzung durch Verletzung, Zwang durch Zwang aufgehoben werde, ist in keiner Weise er-

wiesen. In der Theologie begegnen wir ebenfalls unter Hinweis auf die göttliche Gerechtigkeit einer theologischen Begründung des Vergeltungsgedankens. Hier steht die *gottgewollte Ordnung* und bei deren Verletzung ihre Wiederherstellung im Vordergrund. Zudem setzt ein solches *Tatstrafrecht* voraus, daß der Täter mehr oder weniger in Freiheit und Verantwortlichkeit gehandelt hat und daß ihm darum die Tat voll als Schuld zugewiesen werden muß – es sei denn, das Gegenteil werde bewiesen. Das verhängnisvollste einer so verstandenen Konzeption, wenn sie überzogen wird, ist jedoch: Ziel bleibt hier die Aufrechterhaltung einer objektiven Ordnung, der gegenüber der Straftäter schuldig geworden ist. Der Mensch wird zwar als Subjekt der ‚Tat‘ gewertet, nicht aber als Subjekt der Strafe. Die *Strafe* ist mehr oder weniger *Reaktion der Ordnung* und deren *Wiederherstellung*. Hier wird der einzelne als Person schlechterdings nur als Glied einer größeren objektiven Ordnung gesehen und ihr untergeordnet. Der Mensch wird im Grunde genommen bloßes Objekt der Bestrafung und Mittel für die Wiederherstellung der verletzten Ordnung.¹⁸⁶

Gegenüber der ontologisch-theologischen Konzeption von Kant und Hegel nimmt sich die anthropologische Wertung der Strafe nach Schleiermacher humaner aus. Hier steht der hilfsbedürftige Mensch im Mittelpunkt. Nicht vergeltende Gerechtigkeit, sondern die *Heilszusage* und das *Erbarmen* unter gleichzeitiger Berücksichtigung der inneren Umwandlung des Menschen ist Kern und Ziel der Strafe. Die Strafe dient dem Menschen, der nicht als Mittel zum Zweck gesehen wird, sondern der objektiven Ordnung übergeordnet bleibt. Strafe ist hier ausgerichtet auf Sühne in dem Sinne, daß sie einer Umkehr des Täters und einer *Versöhnung* mit der Gemeinschaft dient. Nicht Wiederherstellung der Ordnung, sondern *Korrektur der falschen Einstellung des Täters*, für die auch die Gesellschaft irgendwie mitverantwortlich ist, wird angestrebt. Der personale Charakter der Strafe kommt hierbei stärker zum Tragen, wobei Ziel der Strafe die Befreiung des einzelnen aus seiner Verkrampfung und verkehrten Gesinnung ist. Diese – besonders von Schleiermacher herausgestellte – anthropologische Konzeption der Strafe steht christlichem Denken bedeutend näher. Dennoch hat auch diese Strafrechtstheorie ihre Schwä-

che. Wird nur auf die innere Einstellung des Täters, auf dessen Korrektur, geachtet, dann kommt die notwendige Wiederherstellung der verletzten Ordnung (etwa die Schädigung des anderen und die Rechtsverletzung) überhaupt nicht in den Blick – der Geschädigte seinerseits wird dann nicht mehr genügend vom Recht gehalten und in seinen Rechten geschützt. Zudem müßte man konsequenterweise auch bei schwersten Verbrechen (etwa bei den Massenmördern des Dritten Reiches) dann auf eine Bestrafung verzichten, sobald der Mörder eine innere Umkehr bereits vollzogen hat.

Offensichtlich stellen beide genannten Strafrechtstheorien zwei extreme Positionen dar, von denen keine für sich genommen zu tragen vermag.¹⁸⁷

2. SINN UND ZWECK DER STRAFE IM HERKÖMMLICHEN VERSTÄNDNIS

Nach dem herkömmlichen philosophischen und theologischen Verständnis wird Strafe gewertet als „Antwort der Rechtsgemeinschaft auf begangenes Unrecht“. Sie ist Ausgleich für das mit der Straftat angerichtete Böse und wird von der rechtmäßigen Obrigkeit mit Zwang belegt (so Thomas von Aquin, S. Th. I/II qu. 46 a. 6 ad 2). Dabei bleibt Voraussetzung für die Verhängung einer Strafe die Schuld des Täters an der Verletzung eines Sittengesetzes. Die Vergeltung ist Sinn oder „innerer Zweck“ der Strafe. Vergeltung erscheint hier als Akt der *ausgleichenden Gerechtigkeit*. Vorbild dafür ist die Art, „wie Gott den Menschen nach vollendeter Pilgerschaft straft“. Die Funktion der Strafe besteht in der Wiederherstellung der gestörten Ordnung, im Sieg des Rechts über das Unrecht. Die Strafe bewirkt Ausgleich und Wiedergutmachung – und zwar unabhängig von der Restitutions- und Bußabsicht des Bestraften.

Zu beachten bleibt dabei, daß die Strafe immer auf die Person und die Gemeinschaft bezogen ist. Sie dient der Verhütung von Verbrechen und der Achtung der Rechts- und Sittenordnung. Als Strafzwecke werden genannt: die *Generalprävention* als Abschreckung der Allgemeinheit, die *Spezialprävention* als Verbrechensvorbeugung und Abschreckung des Übeltäters vor künftigen

Verbrechen; die *sittenbildende* Kraft; schließlich auch die *Besserung* und *Resozialisierung* des Straftäters.¹⁸⁸

Auffallend an dieser herkömmlichen Wertung der Strafe ist, daß das *Ausgleichsprinzip* (Talion: „Aug um Aug, Zahn um Zahn“) beibehalten und die menschliche Autorität mit dem strafenden Gott parallel gesetzt wird. So richtig der Zusammenhang von Schuld und Strafe auch ist, so sind doch beide keineswegs deckungsgleich. Wollte man das Vergeltungsprinzip zum grundlegenden Prinzip der Bestrafung machen, so führte dies zu einer Gleichsetzung von Unsittlichkeit und Strafwürdigkeit.

Gerade evangelische Theologen (so z. B. E. Brunner und K. Barth) haben immer wieder betont, daß hinter einem solchen Strafverständnis nicht mehr das christliche Bild eines sich *erbarmenden Gottes* sichtbar werde. Strafe dürfe nicht nur als Sache eines isolierten Täters oder einer abstrakten Rechtsordnung angesehen werden. Vielmehr sind die zwischenmenschlichen Beziehungen gestört. Dabei bleibt zu fragen, inwieweit die Gesellschaft eine Mitverantwortung für diese Störung und damit auch die Verpflichtung zur Mitsühne trägt. – Der Sinn der Strafe kann aber nicht in einer *Anhäufung von Strafzwecken* bestehen, wobei bald dem einen, bald dem anderen Zweck der Vorrang eingeräumt wird (der Strafzweck der Sicherung der Gesellschaft und der Strafzweck der Erziehung dürften sich oft widersprechen).¹⁸⁹ Bei der Bestrafung geht es nicht nur um den Schutz der Gemeinschaft und um die Wahrung der Rechte des Geschädigten, sondern auch um die schwer zu erfassende *Schuld des Täters* und die *Mitschuld der Gesellschaft*, letztlich aber um die Wiedereingliederung (Resozialisierung) des Straffälligen in die Gemeinschaft. Gerade die Berücksichtigung des Täters als Subjekt, aber auch die Tatsache, daß der einzelne in seiner Isolation erst recht in eine Existenzkrise gerät und erneut straffällig zu werden droht, machen eine Neubesinnung auf die Bedeutung der Funktion von Strafe und Sühne für uns heute erforderlich – eine Neubesinnung, die letztlich eine Humanisierung des gesamten Strafrechts und Strafvollzugs zum Ziele haben sollte. Erst recht wird der Christ derartige Neuansätze unterstützen. Dabei mag es durchaus zu einer gewissen *Pluralität des Strafverständnisses* kommen.

3. SCHULD, STRAFE UND SÜHNE AUS CHRISTLICHER SICHT

Bisweilen begegnet man heute einer Neuauflage des Determinismus in jener Behauptung, daß der Verbrecher ja weithin zu seiner Tat nur aufgrund seiner Veranlagung oder der Umweltverhältnisse gedrängt wurde. Nicht der einzelne als Täter trage die Schuld für das Vergehen, sondern die Gesellschaft. Zudem lasse sich, wenn Schuld überhaupt vorhanden ist, diese keineswegs auch nur annähernd adäquat erfassen. Ist aber die Schuld eine wesentliche Voraussetzung der Strafe, will die Strafe wesentlich Vergeltung von Schuld sein, dann erscheint unter diesen Voraussetzungen (nämlich der Schuldigkeit der Gesellschaft!) eine Bestrafung eines Täters offensichtlich nicht mehr angebracht. Es könnten dann höchstens Maßnahmen ergriffen werden, kraft deren der einzelne Bürger in seinen Rechten geschützt und der Täter als Außenseiter wieder in die Gemeinschaft eingegliedert wird.

In diesen einseitigen Überlegungen steckt zwar ein berechtigtes Anliegen, doch bedarf es einer vielschichtigeren Betrachtung der Frage nach einer *Möglichkeit persönlicher Schuld* und ihrer *Beweisbarkeit*.

Die Existenz der Schuld und ihre Beweisbarkeit

Die Frage, ob es überhaupt Schuld gibt, ist gleichbedeutend mit der Frage, ob dem Menschen *Verantwortung* zugesprochen werden darf und muß bzw. ob der Mensch zu einer freien Selbstbestimmung fähig ist oder nicht. Der Begriff Schuld kann auf verschiedener Ebene verwendet werden. Es gibt eine existentielle Schuld in dem Sinne, daß jemand eine Entwicklung schuldig bleibt. Schuld im ethischen und theologischen Sinne kann es jedoch nur dort geben, wo *Freiheit und Verantwortlichkeit* vorhanden sind – so allgemein gehalten und unbestimmt zunächst die Begriffe von Freiheit und Verantwortlichkeit hier verwendet werden.¹⁹⁰ Verantwortung und Freiheit sind zwei sich gegenseitig erhellende Begriffe, die nicht einfach „bewiesen“ werden kön-

nen, die aber doch in der Erfahrung des Menschen gründen. Wollte man die immerhin mögliche relative *Selbstentscheidung des Menschen*, d. h. seine Freiheit leugnen, so würde man ihn zum Spielball der Willkür und des Zufalls machen. A. Kaufmann, der Mitverfasser des Alternativentwurfs für ein neues Strafgesetzbuch, umschreibt die dem Menschen zukommende Freiheit folgendermaßen: „Der Akt sittlicher Freiheit besteht nicht in einem Nein zur kausalen Determination, vielmehr in deren Überdetermination, d. h. in Hinzufügen einer eigenen Determinante besonderer Art, einer Determinante, die nicht aus dem Kausalgefüge der Welt stammt, sondern aus ihrem Sinngefüge“.¹⁹¹ Dabei wird vorausgesetzt, daß der Mensch zur *freien Entscheidung* und damit auch zum *Schuldigwerden* befähigt ist – was nicht heißt, daß jedem Menschen diese Fähigkeit zukommt: „So paradox es klingen mag, sollte die Lehre des Determinismus eine Erkenntnis sein, müßte es geistige Freiheit geben, denn ein unfreies Wesen kann sich in dieser seiner Unfreiheit nicht erkennen. Der Beweis der Freiheit ist immerhin denkmöglich, der Beweis der Unfreiheit ist denkunmöglich. Es hat ja auch noch nie ein Mensch mit dem Zweifel an dem Bestehen von Freiheit, Verantwortlichkeit und Schuld wirklich ernst gemacht“.¹⁹² Sicherlich gilt es im Einzelfall zu untersuchen, ob und inwieweit der Täter persönlich schuldig geworden ist. Selbst wenn ein Schuldurteil nur annähernd ausgesprochen werden kann, wird es damit doch nicht sinnlos oder unberechtigt. Unter theologischem Gesichtspunkt gilt es zu bedenken, daß sich das Ja oder Nein zu Gott immer wieder realisiert im *Entscheid zur eigenen Existenzwirklichkeit*, zu der jedem aufgetragenen Weltgestaltung und zu dem Leben in und mit der Gemeinschaft der Mitmenschen.

Das Verständnis von Schuld läßt sich zunächst auf der psychologischen Ebene als *Schulderlebnis* begreifen. Dieses besteht in der Erfahrung, daß sich der Schuldige einem Sollen (einer Aufgabe oder einer Verpflichtung) gegenüber sieht, demgegenüber er versagt hat. Dabei ist es zunächst gleichgültig, ob diese Instanz eine Gemeinschaft oder ein transzendentes Wesen (Gott) ist.

Das Schulderlebnis kann der zugrundeliegenden persönlichen Schuld einigermaßen adäquat sein (*echtes Schuldgefühl*), es kann aber auch übertrieben, ja krankhaft sein (*unechtes Schuldgefühl*).

Gerade die Schuldgefühle von Neurotikern tragen inadäquaten Charakter.

Die Frage nach Befreiung und Lösung von Schuld führt uns zum Problem und Verständnis der Sühne.

Schuld und Sühne

Die Lösung von Schuld erfolgt weder durch Verdrängung noch durch Projektion auf einen „Sündenbock“, sondern vielmehr dadurch, daß der Schuldige zu seiner Schuld steht und sie selbstverantwortlich übernimmt. Erst dann kann er sich auch vom Vorwurf, versagt zu haben, wieder befreien. Darin besteht der eigentliche *Sinn der Sühne*. Die Etymologie dieses Wortes (mittelhochdeutsch: süene oder suone; althochdeutsch: suona) weist hin auf „Urteil“, „Versöhnung“.

Nicht die Vergeltung des Übels, die ja nur eine Reaktion, aber noch keine *Wiedergutmachung* des Vergehens darstellt, ist das wesentliche Moment der Sühne, sondern die Versöhnung mit der übertretenen Werte- und Rechtsordnung und der dadurch angegriffenen Gemeinschaft der Mitmenschen. In der Sühne sollen die mit der Umwelt abgebrochenen Beziehungen wieder aufgenommen und hergestellt werden – wobei eine grundlegende „Resozialisierung“ das Ja zur verletzten Werteordnung mit einbezieht. *Sühne* versteht sich somit als eine *aktive sittliche Leistung*, die vom Schuldigen selbst vollzogen werden muß und nicht erzwungen werden kann. Schuld verlangt unbedingt Sühne im Sinne einer Aussöhnung und eines Aufbaus jener Werteinsicht, die für ein *Gelingen der Gemeinschaftsarbeit und des Gemeinschaftslebens* unbedingt erforderlich erscheinen. Sühne erfolgt somit nicht durch Vergeltung oder staatliche Strafe, sondern durch das verantwortliche Stehen zur Straftat und durch die *Bereitschaft zur Umkehr*. Das Umdenken des Täters schließt auch mit ein die Bereitschaft, den angerichteten Schaden nach Möglichkeit wiedergutzumachen. Nur so ist auch eine volle Wiedereingliederung des Täters in die Gemeinschaft möglich.

Sühne oder Versöhnung setzen also Schuld voraus. Dem Resozialisierungsgedanken wäre nicht gedient, wollte man den Schuld-

gedanken völlig ausscheiden. Dies schließt jedoch nicht aus, daß man schwerwiegende Rechtsgutsverletzungen auch dann noch strafen kann (und muß), wenn bereits eine Umkehr und Wiedereingliederung des Täters in die Gesellschaft erfolgt ist – wie dies bei der späten Bestrafung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen der Fall war. A. Kaufmann betont in diesem Zusammenhang den generalpräventiven Einschlag der Strafe: „Würden schwere Verbrechen nicht mit entsprechender Strafe beantwortet, so müßte dies die rechtstreue Gesinnung der Anständigen korrumpieren . . . Nur: Die Schuld ist es nicht, die solche Vergeltung fordert, sondern die Tat“.¹⁹³

Die Bedeutung der Strafe und des Strafvollzugs

Einer so verstandenen „Sühne“ im Sinne der Versöhnung und der Resozialisierung hat auch der *Strafvollzug* zu dienen. Das bedeutet noch nicht, daß das Strafrecht durch reine Resozialisierungsmaßnahmen ersetzt wird. Indem der Täter für seine Rechtsverletzung zur Verantwortung gezogen wird, erweist sich die Gemeinschaft (und das von ihr bestellte Gericht) nicht nur als *Schützer der Rechte* des Geschädigten, sondern auch des Straftäters, der eben weiterhin vom Recht gehalten und nicht den Folgen seiner Tat ausgeliefert wird. Der *Zusammenhang von Schuld und Strafe* sollte darum nicht einfach aufgelöst werden. Will das Strafrecht im Dienste der Versöhnung und der Resozialisierung stehen, so muß es dem Schuldigen die Chance gewähren, mit sich und der Umwelt wieder ins Reine zu kommen.

Dies ist aber nur möglich, wenn der Schuldige um seine *Mitverantwortung* weiß und diese auch annimmt. Somit besteht die Hauptaufgabe eines rechten Strafvollzugs nicht in der Vergeltung, sondern in der *Weckung des Verantwortungsbewußtseins* und der Umkehr des Schuldtäters.

Schuld – Strafe – Sühne unter theologischem Gesichtspunkt

Die Heilsbotschaft der göttlichen Offenbarung geht davon aus, daß sich der Mensch durch Sünde und Schuld in eine ausweglose Situation, in Hoffnungslosigkeit und Gottfremde, begeben

hat. So beginnt die Frohbotschaft des Evangeliums mit dem *Ruf zur Umkehr* (Metanoia; vgl. Mk 1, 15; Mt 4, 17). Wo Gott in seiner Hoheit straft, richtet sich diese Strafe nicht auf die Vernichtung des Täters, sondern auf dessen Rettung. Einerseits wird in der Strafe die Schuld aus ihrer Verborgenheit herausgenommen und in die *Öffentlichkeit* der Gemeinschaft gestellt – wobei die Eröffnung der Strafe den Schuldigen zur Buße führen soll (so etwa bei David, vgl. 2 Sam 12, 12: „Du hast es heimlich zwar getan. Ich aber tue dies im Angesichte des ganzen Israel und vor der Sonne“). Andererseits zeigen die alttestamentlichen Aussagen, daß mit der Straftat bereits die Strafe als solche gegeben ist (mit dem Verbot des Baumes war die Todesstrafe verbunden). Immer aber bleibt das Wirken Gottes noch ausgerichtet auf die *Rettung des Schuldigen* aus seiner Gefangenschaft und vor dem Tode.¹⁸⁴

Gerade unter diesen Gesichtspunkten erscheint aus christlicher Sicht eine unbefangene Bejahung der *Todesstrafe* oder auch nur eines grundsätzlichen *Rechts des Staates auf die Todesstrafe* äußerst fragwürdig. Es mag Zeiten geben und gegeben haben, in denen die Tötung eines schuldigen Rechtsbrechers als einziges und letztes Mittel der Notwehr angezeigt erschien. Aber dies berechtigt noch nicht, von einem grundsätzlichen „Recht auf die Verhängung der Todesstrafe“ zu sprechen.

Was die *biblischen Sühnevorstellungen* betrifft, so gilt, daß die letzte und endgültige Sühne nur Gott zusteht. *Sühne* heißt hier zunächst Strafaufhebung; sie trägt den Charakter der *Vergebung*. Im Kreuzesopfer Christi hat Gott die Sühne für alle Schuld der Menschen vollzogen und dem Menschen Vergebung zugesprochen. Dies bedeutet noch nicht, „daß mit der in Jesus Christus für alle Vergehen aller Welt gewirkten Sühne zugleich alle Strafmöglichkeit im menschlichen Bereich aufgehoben wäre. Dieser Schluß wäre nur zwingend, wenn es geboten erschiene, die Strafe als Sühne, das hieße aber: das Gesetz als Evangelium zu interpretieren“.¹⁸⁵ Die katholische Theologie betont darüber hinaus, daß die Sühne und „*Wiederherstellung*“ des Menschen durch Gott zu einer „*Erneuerung*“ des Menschen führte. In diesem Sinne sind die Aussagen des Apostels Paulus vom „neuen Menschen in Christus“ zu verstehen. Diese im Glauben und in der Taufe erfolgte

Erneuerung ist Gabe und Aufgabe zugleich. Sie ist Sühne im Sinne der Versöhnung mit Gott und mit der Gemeinschaft der Glaubenden in der Kirche (Resozialisierung).

4. TENDENZEN DER STRAFRECHTSREFORM

Die Bemühungen um eine *Reform* des seit 1871 bestehenden deutschen Strafgesetzbuches begannen bereits mit den Reformbestrebungen des Strafrechtslehrers Franz von Liszt in seinem sog. Marburger Programm 1882. Dabei geht es um die Frage, ob und inwieweit eine Vergeltungskonzeption einer modernen, auf Besserung und Resozialisierung des Täters abzielenden Fassung des Strafrechtes weichen sollte. Doch blieben diese Reformbestrebungen lange Zeit ohne konkreten Erfolg.

1962 wurde dem Bundestag ein erster *Entwurf* vorgelegt, der noch weithin am Vergeltungsprinzip festhielt (E 1962). Er zeichnet sich aus durch eine stark ausgebaute Einzelregelung. Demgegenüber erarbeiteten 14 deutsche und schweizerische Strafrechtslehrer einen *Alternativentwurf* (AE 1966), in dem bereits in § 2 der Zweck der kriminalrechtlichen Sanktionen umschrieben wird: „Strafen und Maßregeln dienen dem Schutz der Rechtsgüter und der Wiedereingliederung des Täters in die Rechtsgemeinschaft. Die Strafe darf das Maß der Tatschuld nicht überschreiten, die Maßregeln nur bei überwiegendem öffentlichen Interesse angeordnet werden“.¹⁹⁶ Unter anderem wurde von den Verfassern gefordert:

- a) Die *Strafsanktionen* sollen nicht als Schuldausgleich, sondern als *Schutz der Gesellschaft* angesehen und legitimiert werden (Entmetaphysizierung des Strafrechts).
- b) Nicht die Unsittlichkeit oder Moralwidrigkeit des Verhaltens, sondern die *Störung der sozialen Friedensordnung* muß Anlaß zum strafrechtlichen Einschreiten sein (Entmoralisierung).
- c) Der Täter soll nicht als Mittel zur Abschreckung anderer oder als Objekt unbegrenzter staatlicher Behandlung dienen; er darf der Strafgewalt nur in dem Maße unterworfen sein, als es seinem *individuellen Verschuldensgrade* entspricht (Liberalisierung).

d) Der *Strafvollzug* soll der *Resozialisierung* dienen, soweit eine solche nötig und möglich ist (Humanisierung).¹⁹⁷

Gerade die Erfahrungen mit der großen Zahl der *Rückfalltäter* zeigen, wie wenig der derzeitige Strafvollzug tatsächlich der Aufgabe einer Resozialisierung gerecht wird. In diesem Sinne sollte die Strafe und auch der Strafvollzug wesentlich zukunftsorientierter sein. Dies bedeutet nicht, daß das Schuldprinzip völlig ausgeklammert wird – vielmehr gilt es, die Verantwortlichkeit des einzelnen zu wecken. Diese Umerziehung zu einem *Gesinnungswandel* wird *Kernbestand* der *Resozialisierungsmaßnahmen* werden. Insofern auch die Gemeinschaft eine unausgesprochene *Mitschuld* an der Straffälligkeit des Täters besitzt, wird sie sich diese *Wiedereingliederung des Täters* als ernsthafte Aufgabe und als „Mitsühne“ ihrerseits angelegen sein lassen. Bei der Wahl der Bestrafung sollten mehr als bisher *sozialtherapeutische Maßnahmen* ergriffen werden (so etwa bei Trunkenheit am Steuer der Führerscheinentzug). Vielleicht würde die Forderung einer positiven Leistung den Straffälligen vor einer seelischen Verkümmern bewahren, der er in so manchen Strafvollzugsanstalten zum Opfer fällt. Unentgeltliche Dienste in gemeinnützigen Einrichtungen (Unfallstationen, Krankenhäuser, Altersheime...) wären echte Formen einer positiven Resozialisierungsmaßnahme.¹⁹⁸

Die Notwendigkeit und Rechtfertigung einer Bestrafung ist nicht nur durch den *geforderten Rechtsgüterschutz* oder das Gemeinwohl gegeben. Unter Umständen könnte dies auch durch ein reines *Maßnahmerecht* geschehen. Strafe ist auch nicht allein durch Schuld gerechtfertigt; kann doch Sühne für die Schuld auch anders vollzogen werden als durch eine vom Staat auferlegte Strafe. Doch einzig um der Schuld willen erscheint es gerechtfertigt, „den für die Gemeinschaft notwendigen Rechtsgüterschutz durch Strafen zu realisieren, aber auch nur durch solche Strafen, deren Vollzug primär auf die Resozialisierung des Täters gerichtet ist“.¹⁹⁹ Das strafrechtliche Schuldurteil schließt einen Schuldvorwurf gegenüber dem Verurteilten in sich. Somit ist der *Schuldgedanke* unentbehrlich, bleibt aber selbst wiederum unzureichend; er ist ein wenig taugliches Kriterium, um das Maß der Strafe im konkreten Fall zu bestimmen. Das Strafmaß aber darf nie über den tatsächlich vorgenommenen Schuldvorwurf hinaus

gehen. Dieser *Schuldvorwurf* aber besteht dann zu recht, wenn der Täter auch verantwortungsfähig ist und seine Tat mit entsprechendem Wissen und Wollen getan hat.) Der Schuldzuspruch ist zugleich auch eine öffentliche Bekundung, daß der Täter in seinem Tun ernst genommen, daß ihm die Freiheit und Möglichkeit, anders zu handeln, zugesprochen wird. Andernfalls – wo etwa ein *krankhaftes Triebverhalten* die Tat verursacht hat – kann wohl die Überweisung in eine Pflegeanstalt, in eine Entwöhnungskur oder auch in Sicherheitsverwahrung als Maßnahme, nicht aber als eine Strafe über den Täter verhängt werden.

Die wichtigste Aufgabe der Gesellschaft besteht sicherlich darin, dem Täter, der bereits aus dem Strafvollzug entlassen wurde, einen neuen Start zu ermöglichen und jede Form einer *Disqualifizierung* zu vermeiden. Bei einem Großteil der Rückfälligen dürfte ein nicht geringes Maß an Verschuldung für eine Straftat die Umwelt des Betroffenen tragen, die nicht genügend um eine *Wiederaufnahme* und *Eingliederung* des Betroffenen besorgt war. In einem solchen Fall gilt dann mit Einschränkung die Forderung: *Nicht der Täter, sondern seine Mitmenschen verdienen eine Bestrafung!* Oft ist die Schuld des Täters doch Ergebnis seiner gesamten Lebensführung und seiner Umweltverhältnisse; eigenes und fremdes Versagen bleiben dabei in einer nicht zu erfassenden Weise mitsammen verflochten. Somit läßt sich nicht ganz vermeiden, daß der Täter mit der Übernahme der Strafe zum Teil auch *Buße und Sühne für fremde Schuld* übernimmt. Berücksichtigt man dies, dann wird die *Verpflichtung der Gemeinschaft* um so deutlicher, sich in erhöhter Weise um eine Wiederaufnahme und Wiedereingliederung des Täters (und ihrerseits um eine Wiedergutmachung) zu bemühen. Die Gemeinschaft hat also nicht nur ein Recht zu strafen, sondern auch die Pflicht, die Strafe so zu vollziehen, daß sie einer Resozialisierung nicht im Wege steht.²⁰⁰

Mit der Abbüßung einer Strafe muß das Schuldgefühl noch keineswegs beseitigt sein. Es kann gerade in diesem Augenblick neu auftauchen, und zwar in einer Verlagerung auf jene Angehörigen, die durch die Bestrafung des Täters eigentlich mitbestraft wurden – etwa die Frau oder die ganze Familie eines straffällig gewordenen Familienvaters. Wie komplex im Einzelfall das Schuldleben

eines Gefangenen ist, hat Werner Scheu aus eigener Erfahrung aufgezeichnet.²⁰¹ Er warnt davor, den moraltheologischen Schuld-begriff mit dem juristisch erfaßbaren Verschulden und die Strafverbüßung mit Schuldtilgung gleichzusetzen. Gleichzeitig aber bezeugt er auch, daß erst mit dem eigentlichen Urteil der Bestrafung eine Identifizierung von Person und Tat und damit die Erkenntnis der Identität von Schuld und Unrecht erfolgte.

5. THESEN ZUM VERHÄLTNISS VON STRAFRECHT UND SITTlichkeit

1. Grundlage eines Strafrechts bleibt letztlich immer noch das Sittengesetz (vgl. das Axiom: *ohne Schuld keine Strafe*). Dennoch muß klar zwischen *Sittlichkeit* und *Straffälligkeit* unterschieden werden. Nicht jedes unsittliche Verhalten ist auch schon straffällig. Unsittliches Verhalten als solches verdient noch nicht die Bestrafung.

Sinn des Strafrechtes ist es, den unbedingt notwendigen Schutz des einzelnen, der Gemeinschaft und ihrer Ordnung zu gewährleisten.

2. Nur jene Tat, durch die in *schwerer Weise die Rechte anderer oder der Gesellschaft mißachtet* werden, darf mit einer Strafe belegt werden. Um Willkür zu vermeiden, ist es Aufgabe der Gemeinschaft, die entsprechenden Verbote und Gebote aufzustellen und mit den notwendigen Strafsanktionen zu versehen. Kein Verbrechen ohne Gesetz (*nullum crimen sine lege*)! Nicht sittliche, sondern *kriminalpolitische Maßstäbe* sind für die Strafbarkeit eines Vergehens ausschlaggebend. Insofern sich die *Gemeinschaftsschädlichkeit* gewisser Verhaltensweisen durchaus ändern kann, bedarf es einer ständigen Reform des Strafrechts. Wo keine persönlich zurechenbare und juristisch *vorwerfbare* (erfaßbare) *Schuld* vorliegt, darf der Täter nicht bestraft werden. Wohl können Maßregeln zur *Sicherung der Gemeinschaft und ihrer Rechte* und zur Behebung des Schadens eingeleitet werden.

3. Aus dem Gesagten ergibt sich aber auch: Eine *Nichtbestrafung einer unsittlichen Tat* wie auch die strafrechtliche Freigabe einer

bisher bestraften Handlung (etwa der einfachen Homosexualität, des Ehebruchs, der künstlichen heterologen Befruchtung einer Frau) besagt noch nicht, daß dieses Verhalten damit auch sittlich einwandfrei und erlaubt ist. Der Christ kann darum durchaus auch für die Straffreiheit eines unsittlichen Verhaltens plädieren, wenn er von dessen Gemeinschaftsschädlichkeit nicht überzeugt ist oder wenn dieses Verhalten nur schwer judiziabel ist.

4. Wenngleich die Strafe Schuld voraussetzt, so wird sie doch keineswegs immer der Schuld adäquat sein, sondern vielfach noch darunter liegen. Die Achtung vor der *Menschenwürde des Täters* gebietet es, daß das Maß der Strafe niemals die erfaßte persönliche Schuld des Täters übersteigen darf.

5. Der *Schuldbegriff* ist *dreidimensional*: Schuld ist sowohl *Tatschuld*, *Täterschuld* und *Gesamtschuld* zugleich. Die erste ist unbedingt, die zweite bedingt, die dritte nicht judiziabel (H. Dombois). Eine Antwort auf die Frage, ob es heute überhaupt noch ein Recht und eine Pflicht der Gemeinschaft zur Bestrafung eines Täters gibt, hängt wesentlich von dem Verständnis und von der Definition der Strafe ab.

6. Die heute erhobenen Forderungen einer *Humanisierung* und *Sozialisierung* des Strafrechts und des Strafvollzugs sind berechtigt. Insofern man jedoch auch in der Vergangenheit um den medialen Charakter der Strafe wußte und diesen berücksichtigt wissen wollte, sind diese Forderungen nicht etwas völlig Neues. Der Christ wird bei einer Strafrechtsreform auf eine Ausweitung und Förderung positiver Resozialisierungsmaßnahmen drängen.

7. *Strafe* darf nicht mehr als reine Vergeltung angesehen werden. Sie muß vielmehr sozial- und zukunftsorientiert bleiben. Auch die christliche Bußforderung trägt grundsätzlich eine *Ausrichtung auf die Gemeinschaft* und auf die Zukunft (Umkehr und Besserung des Lebens). In Jesus Christus ist das alttestamentliche Schuldgleichsdenken überwunden. Nach christlichem Verständnis wird die Strafe mehr oder weniger als innere Konsequenz der

Umkehr erscheinen. Die Lösung von zur Gewohnheit gewordenen fragwürdigen gemeinschaftsschädlichen Verhaltensweisen und die *Einübung echter Verantwortung* sind als Grundlage einer Resozialisierung, soll sie erfolgreich und beständig sein, zu betrachten.

ANMERKUNGEN UND LITERATUR

- ¹ Es fällt heute schwer, sich in der Fülle der vorliegenden sexualethischen Literatur zurechtzufinden. Im folgenden sollen nur einige wenige lesenswerte Titel genannt werden:
R. Bleistein, *Sexualerziehung zwischen Tabu und Ideologie*, Würzburg 1971; *Denkschrift zu Fragen der Sexualethik*, erarbeitet von einer Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1971; H. Erharter – H. J. Schramm (Hrsg.), *Humanisierte Sexualität, partnerschaftliche Ehe, erfüllte Ehelosigkeit* (Österreichische Pastoraltagung 28.–30. Dez. 1970), Wien 1971; H. Stenger u. a. (Hrsg.), *Gesellschaft – Geschlecht – Erziehung. Studien zur pädagogischen Praxis*, München 1971; K. Ledergerber, *Die Auferstehung des Eros. Die Bedeutung von Liebe und Sexualität für das künftige Christentum*, München 1971; E. Kellner (Hrsg.), *Sexualität ohne Tabu und christliche Moral* (Gespräche der Paulusgesellschaft), München – Mainz 1970; F. Oertel (Hrsg.), *Lieben vor der Ehe? Beiträge zur Diskussion über voreheliche Geschlechtsbeziehungen*, Essen 1969; H. Ringeling, *Theologie und Sexualität. Das private Verhalten als Thema der Sozialethik* (Studien zur evang. Ethik Bd. 5), Gütersloh² 1969; W. Trillhaas, *Sexualethik*, Göttingen 1969 (2. Aufl. in Vorbereitung); R. Affemann, *Geschlechtlichkeit und Geschlechterziehung in der modernen Welt*, Gütersloh 1970; A. Elsässer, *Sexual-Ethik aus katholischer Sicht*, in: K. Seelmann (Hrsg.), *Lehrer und Geschlechterziehung*, München 1969, S. 157–177; derselbe, *Sexualethik aus katholischer Sicht*, in: R. Burger (Hrsg.), *Sexualerziehung im Unterricht an weiterführenden Schulen*, Freiburg 1970 S. 121–149. Als ernstzunehmende Analyse der Aufklärungsschriften vgl. F. Koch, *Negative und positive Sexualerziehung. Eine Analyse katholischer, evangelischer und überkonfessioneller Aufklärungsschriften*, Heidelberg 1971. – Vgl. auch noch F. Böckle, *Sexualität und sittliche Norm*, in: *Stimmen der Zeit* 92 (1967), S. 249–267; R. Mohr, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie* (Handbuch der Moraltheologie IV), München 1954, S. 82–155
- ² Vgl. H. Strätling-Tölle/B. Strätling, *Geschlechtliche Erziehung als Aufgabe der Familie*, in: *Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit*, Würzburg 1967, S. 75
- ³ Das hier Gesagte gilt auch für die theologische Ethik allgemein. Auf den Unterschied zwischen theologischer Ethik und Moraltheologie kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Evangelische Theologen lehnen den Begriff „Moraltheologie“ zumeist ab.
- ⁴ Vgl. hierzu J. Gründel, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf ²1971; derselbe, *Das Gewissen als „norma normans“ und als „norma normata“*, in: Ch. Hörgl / F. Rauh, *Grenzfragen des Glaubens*, Einsiedeln 1967, S. 389–422

- ⁵ Vgl. Vaticanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, art. 43
- ⁶ Vgl. F. Böckle, Sexualität, S. 252 f.
- ⁷ Ebenda S. 262
- ⁸ Vgl. J. Gründel, Wandelbares, S. 15–20
- ⁹ Vgl. F. Böckle, Grundbegriffe der Moral, Aschaffenburg 1966, S. 54
- ¹⁰ Vgl. hierzu auch A. Auer, Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit, 3. Aufl. Düsseldorf 1963
- ¹¹ Ausführlicher hierzu vgl. meinen Artikel „Die Bedeutung einer Konvergenzargumentation für die Gewißheitsbildung und für die Zustimmung zur absoluten Geltung einzelner sittlicher Normen, in: Wahrheit und Verkündigung (Michael Schmaus zum 70. Geburtstag), München u. a. 1967, S. 1607–1630; vgl. auch J. Gründel – H. van Oyen, Ethik ohne Normen?, Freiburg 1970, S. 64 ff.
- ¹² Vgl. hierzu auch F. Böckle, Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe (Probleme der praktischen Theologie, Bd. 5), Mainz 1967, S. 7–37; derselbe, Moraltheologische Grundlagen des Sexualethos, in: Gottesgebote sind Lebensgesetze (Fastenerziehung 1966), Hamm 1966, S. 7–17
- ¹³ W. S. Schlegel, Die Sexualinstinkte des Menschen. Eine naturwissenschaftliche Anthropologie der Sexualität, Hamburg 1962
- ¹⁴ Ebenda S. 61
- ¹⁵ Ebenda S. 202 f.
- ¹⁶ A. a. O.
- ¹⁷ So das Umschlagblatt des zitierten Werkes von Schlegel
- ¹⁸ So E. von Xylander, 50 Thesen über die Ehe (Freireligiöse Schriftenreihe, Bd. 3), Dortmund s. a., S. 12 [Kursivdruck von mir]
- ¹⁹ Vgl. K. Saller (Hrsg.), Sexualität heute, München 1967, S. 37–79
- ²⁰ Vgl. ebenda S. 45 f.
- ²¹ Zitiert nach K. Saller, a. a. O. S. 42
- ²² Vgl. H. Schelsky, Soziologie der Sexualität, 5. Aufl. Hamburg 1956
- ²³ Vgl. die von K. Saller angeführten Thesen zur Sexualethik von B. Russell, Havelock Ellis und Simone de Beauvoir; die dänische Frauenorganisation „Dansk Kvinde Samfund“ hat 1965 für die Insassen der Bordelle die Berufsbezeichnung „Sexualhelferin“ vorgeschlagen (!).
- ²⁴ So K. Saller, a. a. O. S. 42 und 55
- ²⁵ Ebenda S. 55
- ^{25a} Vgl. hierzu den Beitrag von E. Ell, Psychologische Grundlagen einer dynamischen Sexualmoral, in: Humanisierte Sexualität (vgl. oben) S. 8–24; dazu meine Entgegnung: Theologie von Geschlechtlichkeit und Liebe, ebenda S. 25–48.
- ^{25b} Das kleine rote schülerbuch, Kopenhagen 1969, Frankfurt⁵ 1970 (111.–130. Tausend, inzwischen weitere Auflagen). Vgl. hierzu auch das bereits oben genannte Werk von R. Bleistein, Sexualerziehung
- ²⁶ Ebenda S. 75–77
- ²⁷ K. Rahner, Mensch, in: LThK² VII, S. 287

- ²⁸ Vgl. J. Gründel, Leib, Geschlechtlichkeit und Geschlechterziehung, in: Pastorales Forum 4 (1967), Heft 2, S. 12–31; vgl. daselbst weitere Literatur; ebenso derselbe, Geschlechtlichkeit, in: Sacramentum Mundi II, Sp. 332–342
- ²⁹ Vaticanum II, Pastoralkonstitution, art. 17
- ³⁰ Vgl. hierzu R. Schnackenburg, Christliche Existenz nach dem Neuen Testament, München 1967, S. 12
- ³¹ F. Böckle, Sexualität, S. 266
- ³² Vgl. L. J. Suenens, Liebe und Selbstbeherrschung, Salzburg 1960, S. 49
- ³³ Vgl. J. Gründel, Leib, S. 17 ff.
- ³⁴ Vgl. R. Schnackenburg, a. a. O. S. 23 ff.
- ³⁵ Vgl. ebenda
- ³⁶ R. Guardini, Sorge um den Menschen, Bd. II, Würzburg 1966, S. 16
- ³⁷ Vgl. J. Gründel, Leib, S. 20
- ³⁸ L. Scheffczyk, Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild, Freiburg 1964, S. 109 ff.
- ³⁹ Vgl. Vaticanum II, Pastoralkonstitution, art. 17
- ⁴⁰ Vgl. A. Auer, Weltoffener Christ, S. 123 f.
- ⁴¹ Vgl. R. Schnackenburg, a. a. O. S. 18
- ⁴² Ebenda S. 17
- ⁴³ Vgl. hierzu J. Gründel, Ethik ohne Normen?, S. 23 ff.
- ⁴⁴ Vgl. G. Scherer, Ehe im Horizont des Seins, Essen 1965, S. 96 f.
- ⁴⁵ Vgl. RGG³ II (1958), S. 318 ff.
- ⁴⁶ Vgl. hierzu A. Paulsen, Ehe und Ehelosigkeit im Horizont der Anthropologie, in: Chr. Bourbeck, Zusammen, Beiträge zur Soziologie und Theologie der Geschlechter, Witten 1965, S. 262–270
- ⁴⁷ Vgl. R. Schnackenburg, a. a. O. S. 28
- ⁴⁸ Vgl. hierzu H. Loduchowski, Zu Methoden zeitgemäßer Geschlechterziehung, in: Gottesgebote sind Lebensgesetze (Fastenerziehung 1966), Hamm 1966, S. 25–31. Dabei erscheint heute auch der Begriff „Sauberkeit“ für den sexualethischen Bereich problematisch
- ⁴⁹ F. Böckle, Geschlechtliche Beziehungen, S. 29
- ⁵⁰ Vgl. G. Teichtweier, Die Wirklichkeit und Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit für das christliche Leben, in: Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit, Würzburg 1967, S. 47 ff.
- ⁵¹ J. Lepp, Die neue Moral. Psychosynthese des moralischen Lebens, Würzburg 1964, S. 240
- ⁵² Vgl. RGG³ V (1961), S. 1718–1722
- ⁵³ Vgl. F. Böckle, Geschlechtliche Beziehungen, S. 28
- ⁵⁴ A. C. Kinsey, Das sexuelle Verhalten des Mannes, Berlin u. a. 1964, S. 508
- ⁵⁵ Vgl. G. Scherer, Ehe, S. 93 ff.
- ⁵⁶ F. Böckle, Sexualität, S. 266
- ⁵⁷ F. Böckle, Geschlechtliche Beziehungen, S. 33
- ⁵⁸ Ebenda, S. 35 f.

- ⁵⁹ Vgl. hierzu S. Keil, *Sexualität. Erkenntnisse und Maßstäbe*, Stuttgart – Berlin 1966, S. 200 ff.
- ⁶⁰ Vgl. hierzu G. Teichtweier, a. a. O. S. 64
- ⁶¹ Ebenda
- ⁶² Vgl. hierzu G. Siewerth, *Der Mensch und sein Leib*, 2. Aufl. Einsiedeln 1963, S. 281; ebenso A. Elsässer, *Die persönliche Intimsphäre – Gefährdung und Schutz*, Augsburg 1969
- ⁶³ Vgl. hierzu R. Bruch, *Die naturgesetzlichen Grundlagen der Lehre vom abusus matrimonii in moralhistorischer Betrachtung*, in: *Theologie und Glaube* 55 (1965), S. 23–49
- ⁶⁴ J. Lepp, *Die neue Moral*, S. 240 ff.
- ⁶⁵ Ebenda
- ⁶⁶ So in: *Sex und Moral. Ein Report der Kirchen in England*, München 1967, S. 9, Anm. 1
- ⁶⁷ Ebenda S. 11
- ⁶⁸ *Denkschrift zu Fragen der Sexualethik*, Gütersloh 1971, besonders im Abschnitt V, n. 35–41
- ⁶⁹ Vgl. hierzu auch die *Sexualpädagogischen Richtlinien der deutschen Bischöfe aus dem Jahre 1964*
- ⁷⁰ Vgl. G. Teichtweier, a. a. O. S. 63 ff.
- ⁷¹ Ebenda
- ⁷² Vgl. G. Scherer, *Ehe*, S. 101–103
- ⁷³ Vgl. hierzu auch G. Siewerth, *Der Mensch*, S. 280
- ⁷⁴ G. Teichtweier, a. a. O. S. 67
- ⁷⁵ Vgl. G. Siewerth, *Der Mensch*, S. 277
- ^{75a} E. Ell, *Psychologische Grundlagen einer dynamischen Sexualmoral*, in: *Humanisierte Sexualität*, S. 14 ff.
- ^{75b} So E. Ell, a. a. O.
- ^{75c} So E. Ell in seinem Vortrag auf der Wiener Seelsorgertagung 1970. In der Drucklegung jedoch wurden diese Ausführungen etwas abgeändert. Vgl. a. a. O. S. 23
- ⁷⁶ Vgl. hierzu H. Ringeling, *Theologie und Sexualität*, Gütersloh ²1969; J. Gründel, *Das neue Bild der Ehe in der katholischen Theologie*, in: H. Harsch (Hrsg.), *Das neue Bild der Ehe*, München 1969, 37–73, besonders 41–51
- ^{76a} F. Böckle, *Geschlechtliche Beziehungen*, S. 32 f.
- ^{76b} In abgeschwächter Form finden sich derartige Hinweise auch bei Helmut Kentler. Vgl. hierzu den Sammelband „Für eine Revision der Sexualpädagogik“, München ³1969, vor allem den Aufsatz von H. Kentler: *Repressive und nichtrepressive Sexualerziehung im Jugendalter*, S. 9–48. Mit diesen Tendenzen setzt sich vor allem R. Bleistein (*Sexualerziehung zwischen Tabu und Ideologie*, Würzburg 1971) auseinander
- ⁷⁷ Vgl. hierzu J. Duss von Werdt, *Der Mann. Eine anthropologische und gamologische Skizze*, in: *Ehe* 3 (1966), 145–158; J. Vernet, *Chromosomes et criminalité*, in: *Etudes* (Aug./Sept. 1968), 207–217

- ⁷⁸ W. Trillhaas, *Sexualethik*, Göttingen 1969, 71 ff.; vgl. auch B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Bd. 3, München-Freiburg⁸ 1967, 310–312; Th. Bovet (Hrsg.), *Probleme der Homophilie in medizinischer, theologischer und juristischer Sicht*, Tübingen 1965; M. J. Buckley, *Homosexualität und Moral*, Düsseldorf 1964
- ⁷⁹ Wesentliche Anregungen zu den folgenden Gedanken verdankt der Autor der ausgezeichneten Studie von H. van de Spijker, *Die gleichgeschlechtliche Zuneigung*, Olten-Freiburg 1968. In diesem Werk wird entsprechend der dreidimensionalen Existenz des Menschen (Sexus, Eros, Philia) auch die Homotropie auf die verschiedenen Ebenen bezogen und entsprechend bewertet. Vgl. a. a. O. 23 ff.
- ⁸⁰ H. van de Spijker, a. a. O. 94–96
- ⁸¹ Ebenda 205. Vgl. hierzu auch H. Ringeling, *Theologie und Sexualität. Das private Verhalten als Thema der Sozialethik*, Gütersloh 1968, 257–261. Ringeling behandelt jedoch das Problem der Homosexualität nur als kurzen Exkurs am Schluß seines Buches. Überhaupt fällt auf, wie wenig bisher das Problem der gleichgeschlechtlichen Zuneigung gesehen wurde und mehr oder weniger nur sofort über die Homosexualität – und über diese dann einfachhin verurteilend unter den „Sünden gegen die Keuschheit“ bzw. unter den sexuellen Perversitäten – gesprochen wurde. So bei B. Häring: *Das Gesetz Christi*, München – Freiburg 1967 Bd. III, 310–312; ähnlich K. Hörmann: *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck u. a. 1969, 643–648
- ⁸² *Denkschrift zu Fragen der Sexualethik*, Gütersloh 1971. Abschnitt XII (n. 65–68) handelt über die Homosexualität.
- ⁸³ Vgl. hierzu auch W. Trillhaas, a. a. O. 76
- ⁸⁴ Unter dem Titel „Recht auf Lust?“ erscheint in der Reihe „Theologie konkret“ im Verlag Herder Freiburg 1971 eine von A. Grabner-Heider herausgegebene Sammlung mit Beiträgen von verschiedenen Disziplinen zum Thema „Lust“.
- ⁸⁵ Vgl. F. Kluge – A. Götze, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin¹⁶ 1953, 465
- ⁸⁶ Auf die Differenzen zwischen älterer, mittlerer und jüngerer Stoa kann hier nicht näher eingegangen werden.
- ⁸⁷ Vgl. hierzu F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes I*, Zollikon – Zürich 1954, 192 f.
- ⁸⁸ Ebenda 209 f.
- ⁸⁹ Vgl. hierzu J. Mausbach, *die Ethik des hl. Augustinus*, Bd. II, Freiburg 1909, 213–226
- ⁹⁰ Vgl. O. Kuss, *Der Römerbrief, II*, Regensburg² 1963, 462–485
- ⁹¹ Augustinus, *Enchiridion* 31; *De gratia Christiana* 19; zit. J. Mausbach a. a. O.
- ⁹² Augustinus, *De doctrina christiana* 3, 16; zit. J. Mausbach I, 223
- ⁹³ Justinus, *Apologia* c. 29; PG 6, 373; zit. nach D. Lindner, *Der usus matrimonii. Eine Untersuchung über seine sittliche Bewertung in der katholischen Moraltheologie alter und neuer Zeit*, München 1926, 34

- ⁹⁴ Vgl. D. Lindner, a. a. O. 37
- ⁹⁵ Ebenda 62
- ⁹⁶ Vgl. M. Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jhdts. bis Thomas von Aquin (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie Bd. 1), Regensburg 1954, 31; vgl. auch D. Lindner, a. a. O. 63
- ⁹⁷ Vgl. D. Lindner, a. a. O. 68
- ⁹⁸ So in dem gefälschten Briefwechsel zwischen Gregor dem Großen und Bischof Augustin von Canterbury aus dem Jahre 731. Vgl. hierzu M. Müller, a. a. O. 36
- ⁹⁹ Vgl. M. Müller, a. a. O. 69 und 73
- ¹⁰⁰ Ebenda 265 ff. Vgl. auch J. Fuchs, Die Sexualethik des Heiligen Thomas von Aquin, Köln 1949, 212 ff.
- ¹⁰¹ H. Denzinger – A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Freiburg ³² 1963 n. 2109. Vgl. auch H. Klomps, Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus, Köln 1964, 214 f.
- ¹⁰² H. Kentler, Repressive und nichtrepressive Sexualerziehung im Jugendalter, in: Für eine Revision der Sexualpädagogik, München ³1969, 9–48, besonders 30 ff.
- ¹⁰³ Ebenda 35 und 44
- ¹⁰⁴ K. Saller (Hrsg.), Sexualität heute, München 1967, 76
- ¹⁰⁵ R. Egenter, Die Aszese des Christen in der Welt. Überlegungen zum rechten Ansatz unserer Aszese, Ettal 1956, 18
- ¹⁰⁶ Vgl. J. Gründel, Neue Wege der Spiritualität, in: Glaube, Wissenschaft und Zukunft (Kathol. Deutscher Akademikertag 1967), Siegburg 1968, 137–164
- ¹⁰⁷ Ebenda 154. Unter dem Titel „Triebsteuerung? Für und wider die Aszese“ ist ein von mir redigierter Sammelband in Vorbereitung, der im Frühjahr 1972 beim Verlag Kösel, München, erscheinen wird. Hierin finden sich zu der einschlägigen Thematik weitere Ausführungen aus der Sicht der Verhaltensforschung, der Psychotherapie, der Soziologie, der theologischen Ethik und einer zeitgemäßen Spiritualität
- ¹⁰⁸ Vgl. K. Rahner, Alte und neue Frömmigkeit, in: Theol. Akademie 4, Frankfurt 1967, 9–28, besonders 24 f.; ebenso die beiden Beiträge von K. Rahner: „Zur Theologie der Entsagung“ und „Passion und Aszese“, in: Schriften zur Theologie III, 61 ff. und 73 ff.
- ¹⁰⁹ Pastoralkonstitution Gaudium et spes, art. 43
- ¹¹⁰ Vgl. hierzu O. Rousseau, Scheidung und Wiederverheiratung 323 f.; weiterhin zu dieser Thematik R. Gall, Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe?, Zürich 1970; G. Krems – R. Mumm (Hrsg.), Theologie der Ehe. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (mit Beiträgen von H. Greeven, J. Ratzinger, R. Schnackenburg, H. D. Wendland), Regensburg 1969; J. David – F. Schmalz (Hrsg.), Wie unauflöslich ist die Ehe?, Aschaf-

- fenburg 1969 (mit zahlreichen informierenden Beiträgen aus katholischer, protestantischer, reformatorischer und orthodoxer Sicht); F. Böckle, Pastoraltheologie der Ehe. Seelsorge der Gatten aneinander – Die kirchliche Sorge für die Ehe, in: Handbuch der Pastoraltheologie IV, Freiburg 1969, 17–52; 65–85;
- H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchung über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung, Zürich/Stuttgart 1967; F. Steininger, Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen, Köln 1968. – Nicht zuletzt soll auf den Sammelband des katholischen Bibelwerkes in Stuttgart hingewiesen werden: Zum Thema Ehescheidung, Stuttgart 1970. In ihm finden sich neben den Beiträgen von N. Weil, R. Pesch, J. G. Gerhartz, O. Häberle auch meine folgenden Ausführungen über „Die Ehescheidung im Verlauf der Jahrhunderte“ und „Die moraltheologischen und moralpsychologischen Überlegungen zur Ehescheidung“
- ¹¹¹ Vgl. G. Teichtweier, Die Sündenlehre des Origenes, Regensburg 1958, 267–271
- ¹¹² Vgl. O. Rousseau, a. a. O. 324 f.
- ¹¹³ Adv. Haeres. 59, 4: de Holl, II (GCS, 25) II, 368–369; zit. nach O. Rousseau, a. a. O. 327 f.
- ¹¹⁴ Brief 188, hrsg. von Courtonne (Coll. Budé, Paris 1961, 128); zit. nach O. Rousseau, a. a. O. 327 f; vgl. auch G. Sartory-Reidick, Kann die Katholische Kirche die Ehescheidung dulden? : Ehe 6 (1969) 49–66
- ^{114a} Vgl. hierzu N. van der Wal, Aspekte der geschichtlichen Entwicklung in Recht und Lehre. Einfluß des profanen Rechts auf die kirchliche Eheauffassung im Osten, in: Concilium 6 (1970) 337–339
- ¹¹⁵ Homilie 19 über 1 Kor, PG 61, 154–155
- ¹¹⁶ Kommentar zu Mt, PG 72, 380 D; vgl. hierzu P. von Chersones, Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche, in: J. David – F. Schmalz, 337–351, bes. 342
- ¹¹⁷ J. David – F. Schmalz, a. a. O. 342
- ¹¹⁸ Vgl. N. van der Wal, a. a. O. 338
- ¹¹⁹ So P. Huizing, Unauflöslichkeit der Ehe in der Kirchenordnung, in: Concilium 4 (1968) 582–587, bes. 584. Heft 5 (Mai 1970) des 6. Jahrganges der Zeitschrift Concilium ist dem Thema „Die Ehe als Institution“ gewidmet. Darin finden sich weitere Beiträge zum Thema Ehescheidung – ebenso in dem Zentralblatt für Ehe- und Familienkunde „Ehe“, das vierteljährig erscheint (Bern-Tübingen). Auch in Bd. 30 der Stundenbücher wird – von protestantischen Fachleuten – das Thema „Ehe und Ehescheidung“ (Hamburg 1963) behandelt.
- ¹²⁰ So in J. David – F. Schmalz, a. a. O. 332–336
- ¹²¹ Bibl. der Kirchenväter (= KV), Apol. I, 322
- ¹²² Tertullian, KV II, cap. 9, 496
- ¹²³ Ebd., cap. 10, ed. 500
- ¹²⁴ Ambrosiaster, PL 17, 218; zit. in O. Rousseau 328

- ¹²⁵ Augustinus, *De Fide et operibus*, cap. 19, PL 40, 221; vgl. O. Rousseau, a. a. O.
- ¹²⁶ P. Huizing, *Unauflöslichkeit der Ehe*, 584
- ¹²⁷ Ausführlicher Quellennachweis hierzu in der von J. Michl, K. Weinzierl und mir vorbereiteten dogmengeschichtl. Studie zur Ehe (in Vorbereitung).
- ¹²⁸ Ebd.
- ¹²⁹ O. Rousseau, 329
- ¹³⁰ Vgl. Anm. 127; vgl. auch J. Ziegler, *Die Ehelehre* 48 ff.
- ¹³¹ Denzinger – Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (= DS), n. 1801–1812; Neuner – Roos, *Der Glaube der Kirche* (= NR), n. 651–662
- ¹³² DS n. 1327; NR n. 646
- ¹³³ DS n. 1807; NR n. 657
- ¹³⁴ P. Fransen, *Das Thema „Ehescheidung nach Ehebruch“ auf dem Konzil von Trient (1563)*, in: *Concilium* 6 (1970) 343–348, bes. 364
- ¹³⁵ F. Suarez, *De matrimonio*, pars III cap. 9, Köln 1732, 42f.; ebenso cap. 10
- ¹³⁶ Vgl. hierzu P. Huizing 582 f.
- ¹³⁷ Ebd.
- ¹³⁸ Ebd. Vgl. auch W. O'Connor, *The Indissolubility of a Ratified, Consummated Marriage*: *Eph. Theol. Lov.* 13 (1936), 692–722
- ¹³⁹ Vgl. B. Häring, *Heilssorge an Geschiedenen und ungültig Verheirateten*, in: *Concilium* 6 (1970) 359–362
- ¹⁴⁰ So R. Brown, *Das kirchenrechtliche Problem der Unzurechnungsfähigkeit in der Ehe*, in: *David*, a. a. O. 69; (Kursivdruck nicht im Original)
- ¹⁴¹ Vgl. ebenda 71
- ¹⁴² Vgl. F. Böckle, *Pastoraltheologie der Ehe* 32
- ¹⁴³ Vgl. hierzu H. Thomae, *Der Mensch in der Entscheidung*, München 1960, 181
- ¹⁴⁴ Vgl. S. J. Kelleher, *Das Problem der zerrütteten Ehe*, in: *David*, a. a. O. 28–41, bes. 37
- ¹⁴⁵ Vgl. C. Duquoc, *Die Ehe heute: Liebe und Institution*, in: *David*, a. a. O. 1–27, bes. 21
- ¹⁴⁶ So H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, 258 f.
- ¹⁴⁷ F. Böckle, *Pastoraltheologie der Ehe*, 25
- ¹⁴⁸ Vgl. H. Baltensweiler, a. a. O. 259
- ¹⁴⁹ Ebenda 262
- ¹⁵⁰ F. Böckle, a. a. O. 27; (Kursivdruck nicht im Original)
- ¹⁵¹ Vgl. hierzu H. B. Meyer, *Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden?*, in: *Zk Th* 91 (1969) 122–149; ebenso in: *David*, a. a. O. 269–306
- ¹⁵² Vgl. hierzu „*Die Wiederverheiratung Geschiedener*“, in: *David*, a. a. O. 249–268, bes. 255 ff.
- ¹⁵³ Vgl. hierzu den Beitrag „*Zur Reform des Ehescheidungsrechts*“: *Herderkorrespondenz* 24 (1970) 328–333

- ¹⁵⁴ So H. B. Meyer, a. a. O. 305 f. (Kursivdruck nicht im Original)
- ^{154a} So B. Häring, Heilssorge an Geschiedenen, 360 ff.
- ^{154b} Ausführliche Informationen über den Stand der Diskussion um eine Strafrechtsreform von § 218 finden sich in dem Sammelwerk J. Gründel (Hrsg.), Abtreibung pro und contra, Innsbruck 1971. Vgl. auch meinen Beitrag: Unterbrochene Schwangerschaft – ein moraltheologisches Tabu, in: Theol. der Gegenwart 13 (1970), 202–207.
- ¹⁵⁵ Vgl. hierzu Vaticanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 16
- ¹⁵⁶ So B. Häring, Das Gesetz Christi, München-Freiburg ⁸1967, Bd. I, 84
- ¹⁵⁷ Vgl. hierzu J. Gründel, Die Bedeutung einer Konvergenzargumentation für die Gewißheitsbildung und für die Zustimmung zur absoluten Geltung einzelner sittlicher Normen, in: Wahrheit und Verkündigung (Festschrift M. Schmaus zum 70. Geburtstag), München u. a. 1967, 1607–1630
- ¹⁵⁸ Vaticanum II, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, Nr. 2
- ¹⁵⁹ Vgl. hierzu K. Rahner, Über die Frage einer formalen Existentialethik, in: Schriften zur Theologie, Bd. II, Köln u. a. ⁵1961, 227–246
- ¹⁶⁰ Vgl. auch John A. T. Robinson, Christliche Moral heute, München 1964
- ¹⁶¹ Vgl. J. Gründel, Die Bedeutung, 1627
- ¹⁶² Vgl. hierzu meine Ausführungen über: Das Gewissen als „norma normans“ und als „norma normata“, in: Grenzfragen des Glaubens (Hrsg. Ch. Hörgl – F. Rauh), Köln 1967, 389–422
- ¹⁶³ Vgl. J. Fuchs, Moral und Moraltheologie nach dem Konzil, Freiburg u. a. 1967, 94 ff.
- ¹⁶⁴ Ebenda
- ¹⁶⁵ Vgl. J. Fletscher, Moral ohne Normen?, Gütersloh 1967; vgl. weiterhin J. Gründel – H. van Oyen, Ethik ohne Normen?, Freiburg 1970
- ¹⁶⁶ F. G. Friedmann, Autorität und Glaubwürdigkeit. Zum Aufstand der Jugend (Sonderdruck), München 1968, 3. Vgl. auch derselbe, Brief an einen radikalen Studenten, in: Stimmen der Zeit 181 (1968) 2–11
- ¹⁶⁷ Vgl. F. G. Friedmann, Autorität, 3 f.
- ¹⁶⁸ Ebenda 4
- ¹⁶⁹ Vgl. hierzu A. Gommenginger, Kirchliche Autorität im Wandel, in: Orientierung 30 (1966) 77–79
- ¹⁷⁰ Vgl. hierzu und für die folgenden Gedanken A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie, München 1969
- ¹⁷¹ Zur Autoritätskrise in der Kirche vgl. M. von Galli, Zur Krise der Autorität, in: Orientierung 32 (1968) 10–12; G. Bernet, Demonstrationen im Kirchenraum, in: Orientierung 33 (1969) 1–4; O. Schreuder, Gestaltwandel der Kirche, Olten 1967; J. Thomé, Der mündige Christ. Katholische Kirche auf dem Weg der Reifung, Frankfurt ²1968 (die erste Auflage dieses Buches von 1949 wurde 1955, als sie bereits vergriffen war, indiziert!)

- ¹⁷² Vgl. R. Hauser, Was des Kaisers ist. Zehn Kapitel christlicher Ethik des Politischen, Frankfurt 1968; weiterhin Chr. Duquoc, Kirche und Fortschritt, Wien-München 1967
- ¹⁷³ Vgl. hierzu vor allem A. Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Eine pastoraltheologische Untersuchung, Einsiedeln 1964
- ¹⁷⁴ Wesentliche Gedanken zum Thema „Kirche und Brüderlichkeit“ finden sich in den Referaten der Weihnachts-Seelsorger-Tagung von Wien 1967, hrsg. von H. Erharter, Koinonia. Kirche und Brüderlichkeit, Wien 1968. Hier sind es besonders die Beiträge von N. Brox, „Bruder – Brüderlichkeit – Gemeinde“ und von A. Müller, „Amt und Brüderlichkeit“.
- ¹⁷⁵ Vgl. F. Böckle, Zur Krise der Autorität, in: Wort und Wahrheit 20 (1965) 805–812
- ¹⁷⁶ Ebenda. Vgl. hierzu auch H. Küng, Strukturen der Kirche, Freiburg u. a. 1962, 168
- ¹⁷⁷ H. Hoefnagels, Die Krise der kirchlichen Autorität. Die Notwendigkeit einer Demokratisierung der Kirche, in: Stimmen der Zeit 182 (1968) 145–156; K. Lehmann, Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche, in: Concilium 7 (1971) 171–181; R. Pesch, Neutestamentliche Grundlagen kirchlich-demokratischer Lebensform, ebenda 166–171; F. Pöggeler, Der Mensch in Mündigkeit und Reife. Eine Anthropologie des Erwachsenen, Paderborn 1964
- ¹⁷⁸ Vgl. hierzu H. D. Bastian, Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart, München 1969, 165 ff.
- ¹⁷⁹ Für diesen Abschnitt und zum Amtsverständnis in der Kirche überhaupt vgl. M. Kaiser, Kann die Kirche demokratisiert werden?, in: Lebendiges Zeugnis (März 1969) 5–23; W. Breuning, Zum Verständnis des Priesteramtes vom Dienen her, ebenda 24–40; A. Müller, Amt und Brüderlichkeit, in: Koinonia. Kirche und Brüderlichkeit, Wien 1968, 107–120
- ¹⁸⁰ Vgl. R. Egenter – P. Matussek, Ideologie, Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenze zwischen Moralthologie und Psychotherapie, München-Zürich 1965
- ¹⁸¹ Ausführlicher hierüber informiert die Arbeit von G. Schiwy, Neue Aspekte des Strukturalismus, München 1971
- ¹⁸² Vgl. J. Ratzinger, Freimut und Gehorsam, in: Wort und Wahrheit 17 (1962) 409–421
- ¹⁸³ Vgl. hierzu besonders J. Baumann (Hrsg.), Programm für ein neues Strafgesetzbuch. Der Alternativ-Entwurf der Strafrechtslehrer (Fischer-Bücherei 952), Frankfurt – Hamburg 1968, darin bes. die Beiträge von U. Klug, A. Kaufmann, CL. Roxin; weiterhin H. Dombois, Mensch und Strafe, Witten 1957; derselbe (Hrsg.), Die weltliche Strafe in der evangelischen Theologie, Witten 1959; A. Kaufmann, Das Schuldprinzip, Heidelberg 1961; ebenso die weiteren Beiträge von A. Kaufmann

- über „Recht und Sittlichkeit“ (1964), „Schuld und Strafe – Studien zur Strafrechtsdogmatik“ (1966); „Gesetz und Recht“ (1966); weiterhin W. Schöllgen, *Der Pluralismus der Strafzwecke im Lichte des christlichen Menschenbildes*, in: *Festschrift für J. Messner*, Innsbruck 1961, 503–520; derselbe, *Die Strafrechtsreform, der Schutz des Bürgers und die heutige Kriminalpolitik*, in: *Universitas* 18 (1963), 379–390; F. Böckle, *Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht*, in: *Wort und Wahrheit* 23 (1968) 3–17. Vgl. auch das eben erschienene Büchlein: *Zum Thema Reformen in Strafrecht und Strafvollzug*, Stuttgart 1971
- ¹⁸⁴ Die Ausführungen von I. Kant über die Bedeutung und Funktion der Strafe finden sich besonders in der 1797 erschienenen *Metaphysik der Sitten* (Königsberg 1797, in der *Theorie-Werk-Ausgabe* des Suhrkamp-Verlages in Bd. VIII, Wiesbaden 1956)
- ¹⁸⁵ Vgl. F. Schleiermacher, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* (Hrsg. L. Jonas), Berlin² 1884. Unter der Überschrift „Das reinigende Handeln im Staate“ umschreibt Schleiermacher seine Konzeption. Schleiermacher sieht im Staat und im Gesetz nur vorübergehende Institutionen, die vom Glauben abgelöst werden sollten. Das Christentum habe schließlich die Abschaffung des Strafsystems durch eine fortschreitende sittliche Bildung zu ermöglichen. Strafe wird hier als Prozeß der Selbsterziehung aufgefaßt. Als Besserungsstrafe schließt sie die Sozialisierung mit ein. Konsequenterweise lehnt Schleiermacher auch eine Todesstrafe radikal ab
- ¹⁸⁶ Vgl. hierzu CL. Roxin, *Strafzweck und Strafrechtsreform*, in: *Programm für ein neues Strafgesetzbuch*, 75–92
- ¹⁸⁷ Vgl. auch W. Molinski, *Kirche und Strafrechtsreform*, in: *Die neue Ordnung* 22 (1968) 93–101
- ¹⁸⁸ So A. Scheuermann, *Strafe. Wesen, Sinn und Zweck*, in: *LThK²* IX, 1096–1098
- ¹⁸⁹ Vgl. H. Dombois, *Mensch und Strafe*, 103
- ¹⁹⁰ Vgl. K. Rahner, *Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie*, in: *Schriften zur Theologie* IV, 238–261
- ¹⁹¹ So A. Kaufmann, in: *Programm für ein neues Strafgesetzbuch*, 72
- ¹⁹² Ebenda 73
- ¹⁹³ Ebenda 68
- ¹⁹⁴ Vgl. H. Dombois, *Mensch und Strafe*, Witten 1957
- ¹⁹⁵ So K. H. Ratschow, *Vom Sinn der Strafe*, in: H. Dombois (Hrsg.), *Die weltliche Strafe*, 110
- ¹⁹⁶ Vgl. J. Baumann (Hrsg.), *Programm für ein neues Strafgesetzbuch*
- ¹⁹⁷ So CL. Roxin, *Strafzweck und Strafrechtsreform*, 77
- ¹⁹⁸ Ebenda 84; vgl. auch A. Kaufmann, a. a. O. 69
- ¹⁹⁹ So W. Hardwig, in: H. Dombois, *Die weltliche Strafe*, 132 f.
- ²⁰⁰ Ebenda

²⁰¹ Vgl. hierzu: Verhaltensweise deutscher Strafgefangener heute – Beobachtungen und Gedanken von Werner Scheu, Göttingen 1971. W. Scheu – Chefarzt eines Kinderkrankenhauses – wurde vorgeworfen, 1941 in Litauen an der Erschießung von 220 Juden mitgewirkt zu haben. Das Bundesgericht verurteilte ihn nach zwei vorausgehenden und wieder aufgehobenen Rechtssprüchen schließlich wegen Mord in Mittäterschaft zu lebenslangem Zuchthaus.

BIBLISCHES STELLENREGISTER

Altes Testament

Genesis (Gen)

1, 27	38
1, 28 f.	39
1, 31	39
2, 4	37
2, 16 f.	39
2, 24	38
3, 1–5	41
3, 5	42
3, 8 f.	41
3, 11	41
3, 16	42
17, 1	46
19, 1–29	87
38, 8–10	61

Deuteronomium (Dtn)

22, 21 ff.	44, 45
23, 2 f.	44, 45
24, 1	45
25, 5–10	62

2. Buch Samuel (2 Sam)

12, 12	210
--------	-----

Buch der Sprüche (Spr)

18, 22a	115
---------	-----

Jeremias (Jer)

2, 2	45
3, 1	115
3, 8 f.	45
5, 7	45

Hosea (Hos)

2, 4 f.	45
3, 1	45

Malachias (Mal)

2, 14 ff.	45
-----------	----

Neues Testament

Matthäus (Mt)

4, 17	210
5, 31–32	111, 119, 141
5, 31–48	141
5, 44	49
5, 45	49
5, 48	49
16, 18–19	189
19, 2–12	113
19, 3–9	50, 111
19, 6	131
19, 6 ff.	126
19, 9	111, 115, 119, 141
19, 10 ff.	142
19, 12	51, 113
22, 37–40	49
28, 20	123

AUTORENREGISTER

Abaelard P.	98	Egenter R.	222, 226
Adam A.	92	Ell E.	71, 218, 220
Affemann R.	217	Ellis H.	218
Alexander VI.	182	Elsässer A.	217, 220
Ambrosiaster	120, 224	Epikur	95
Ambrosius	95, 121	Epiphanius v. Sal.	114
Aristippos v. Kyrene	99	Erharter H.	217, 226
Auer A.	218 f.		
Augustin v. Cant.	222	Fletcher J.	225
Augustinus	94–97, 121 f., 221, 224	Flückiger F.	221
		Fransen P.	224
Baltensweiler H.	223 f.	Freud S.	54, 99, 100, 107
Barth K.	205	Friedmann F. G.	177 225
Basilius d. Gr.	115	Fuchs J.	222, 225
Bastian H. D.	226	Fulgentius v. Ruspe	98
Baumann J.	226 f.		
Beauvoir S. de	218	Gall R.	222
Bechmann J.	64	Galli M. von	225
Bernet G.	225	Gerhartz J. G.	223
Bleistein R.	217 f., 220	Götze A.	221
Böckle F.	217–220, 223 f., 226 f.	'Gommenginger A.	225
Bonifaz VIII., Papst	125	Grabner-Heidner A.	221
Bourbeck Chr.	219	Gratian	123
Bovet Th.	221	Greeven H.	222
Breuning W.	226	Gregor d. Gr., Papst	222
Brown R.	224	Gregor XI., Papst	181
Brox N.	226	Gründel J.	8, 217–220 222, 225
Bruch R.	220	Guardini R.	43, 219
Brunner E.	205		
Buckley M. J.	221	Häberle O.	223
Bunger R.	217	Haire N.	31
		Häring B.	221, 224, 225
Chersones P. von	223	Hardwig W.	227
Chrysostomus Joh.	116, 122	Harsch H.	220
Comfort A.	28 f., 71, 100	Hauser R.	226
Connor W. O'.	130, 224	Hegel	202
		Hieronymus	121
David J.	223 f.	Hinkmar v. Reims	122 f.
Denzinger H.	222, 224	Hoefnagels H.	226
Dombois H.	215, 226 f.	Hörgl Ch.	217, 225
Dupuoc C.	224, 226	Hörmann K.	221
Duss v. Werdt J.	220		

Hugo v. St. Viktor	123 f.	Mumm R.	222
Huizing P.	121, 129, 223 f.	Musionus	97
Innozenz III., Papst	124	Neuner J.	224
Innozenz XI., Papst	98	Newman J. H., Kardinal	24, 170
Jonas L.	227	Nikolaus I., Papst	123
Justinus	97, 112, 221	Oertel F.	217
Kaiser M.	226	Origenes	112 f.
Kant	201, 227	Oyen H. van	218, 225
Katharina v. Siena	181	Pascal	41
Kaufmann A.	207, 209, 226 f.	Paul VI., Papst	189
Keil S.	220	Paulsen A.	219
Kellener S. J.	224	Pesch R.	223, 226
Kellner E.	217	Petrus Lombardus	123
Kentler H.	99, 220, 222	Pinzl R.	8
Kinsey A. C.	56, 219	Pius XII., Papst	152, 168
Klemens v. Alex.	97, 112	Platon	86
Klomps H.	222	Pöggeler F.	223, 226
Klug U.	226	Rahner K.	36, 106, 218, 222, 225, 227
Kluge F.	221	Ratschow K. H.	227
Koch F.	217	Ratzinger J.	222, 226
Krems G.	222	Rauh F.	217, 225
Küng H.	226	Reich W.	79
Kuss O.	221	Ringeling H.	217, 220 f.
Kyrrillos v. Alex.	116	Robinson J. A. T.	40, 166, 225
Ledergerber K.	217	Roos H.	224
Lehmann K.	226	Rousseau O.	222–224
Lepp J.	54, 219, 220	Roxin Cl.	226 f.
Lindner D.	221 f.	Russel B.	30, 218
Liszt F. von	211	Saller K.	29 f., 32, 218, 222
Loduchowski H.	219	Sartory-Reidick G.	223
Marcuse H.	79	Savonarola	181
Matussek P.	226	Scheeben M. J.	46
Mausbach J.	221	Scheffczyk L.	219
Messner J.	227	Schelsky H.	30, 218
Meyer H. B.	148, 224 f.	Scherer G.	219 f.
Michl J.	224	Scheu W.	214, 228
Mitscherlich A.	225	Scheuermann A.	227
Mohr R.	217	Schiwy G.	226
Molinski W.	227		
Müller A.	226		
Müller M.	180, 222		

Schlegel W. S.	27, 218	Theodorus v. Cant.	122
Schleiermacher F.	202, 227	Thomae H.	224
Schmalz F.	223	Thomas Morus	181
Schmaus M.	218, 225	Thomas v. Aquin	66, 94, 98, 222
Schnackenburg R.	219, 222	Thomé J.	225
Schöllgen W.	227	Tölle B.	217
Schönmetzer A.	222, 224	Trillhaas W.	217, 221
Schramm H. J.	217		
Schreuder O.	225	Vemet J.	220
Seelmann K.	217		
Siewerth G.	220		
Sokrates	99, 103	Wal N. van der	223
Spijker H. van der	221	Weil N.	223
Steininger F.	222	Weinzierl K.	224
Stenger H.	217	Wendland H. D.	222
Strätling H.	217		
Suarez F.	127 f., 224	Xylander E. v.	28, 218
Suenens L. J.	219		
		Ziegler J.	224
Teichtweier G.	219 f., 223	Zoghby E.	118
Tertullian	112, 120, 223		

Quellenhinweise:

Den unten genannten jeweils überarbeiteten und erweiterten Kapiteln dieses Buches liegen Aufsätze des Verfassers aus folgenden Veröffentlichungen zugrunde:

Sexualität: (c) 1969 by Franz Ehrenwirth Verlag KG München, Edmund Wiesböck (Hrsg.): Geschlechtliche Erziehung in der Schule – Grundlagen und Beispiele für Erzieher und Lehrer aller Schularten. 324 S., 13 Abb., Leinen, DM 28.–

Lust–Askese: Dienst des Christen an der Welt, Hoheneck-Verlag, Hamm 1971.

Ehescheidung: Weil, Pesch, Gründel, Gerhartz, Häberle: Zum Thema Ehescheidung, KBW, Stuttgart 1970

Normen: Überlegungen zur moraltheologischen Normenbegründung in: Lebendiges Zeugnis Heft 2/1968

Den Verlagen sei für die freundliche Abdruckgenehmigung herzlich gedankt.